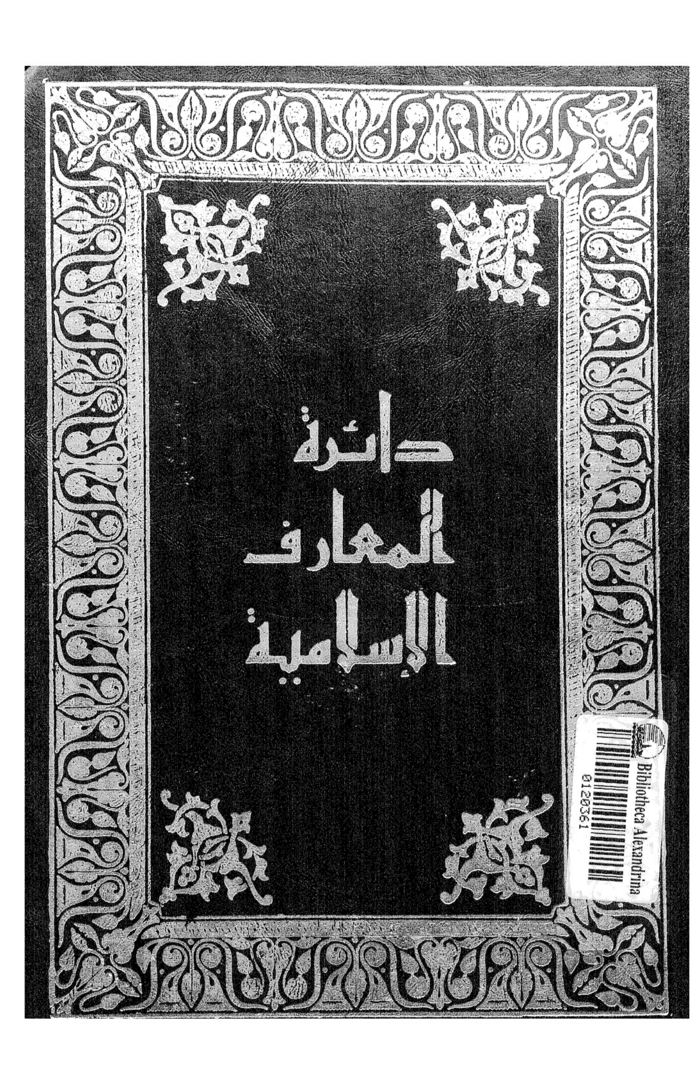

دائرة
المعارف
الإسلامية

كتاب الشعب




أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية
أئمة المستشرقين في العالم
ويشرف على تحريرها
تحت رعاية الاتحاد الدولي للمجامع العلمية

هوتسما، وڤنسنك، وگب، وهفننگ، وليڤي پروڤنسال، وشاده
وباسيه، وهارتمان، وأرنولد، وباور، ولويس، وپلا، وشاخت

**النسخة العربية**

إعداد وتحرير

إبراهيم زكي خورشيد . أحمد الشنتناوي . د. عبد الحميد يونس

**المجلد الرابع**

# ٢٥

**الشعب**
٩٢ شارع قصر العيني بالقاهرة
تليفون ٣١٨١٠

## + « الأفغان » :

(١) الشعب (٢) البشتو (٣) أدب البشتو

### (١) الشعب

هناك فارق كبير من ناحية السلالة بين مختلف القبائل الأفغانية ، ويقول ب . س . كوها ( *Census of India* : B.S. Guha ، سنة ١٩٣١ ، جـ ١ ، ١٣ ، ص ١١ ) إن ثمة صلة وثيقة بين بطهانية باجَوْر وبين كالاشية چترال ، والراجح أن سبب ذلك يرجع فى معظمه إلى أنهم دَرْدِيَّة تأفغنوا ، ومن جهة أخرى فإن البطهانية ذوى الرؤوس العريضة فى بلوچستان ، يشبهون جيرانهم من البلوچ . وهناك خليط من الدم الهندى فى سهول پشاور والديره جاط ، ونجد بين بعض القبائل آثاراً تدل على سيادة السلالة التركية المغولية ؛ بيد أنه يمكن أن يقال ، بصفة عامة ، إن الأفغان ينتمون إلى الفرع الإيرانى الأفغانى من جنس البحر المتوسط ذى الرأس المستطيل . ويقول كون ( *Races of Europe* : Coon ، ص ٤١٩ ) إنه يمكن أن توضع جمجمة الأفغان من حيث التصنيف الجمجمى ما بين ٧٢ — ٧٥ . ويبلغ متوسط قامة الفرد ١٧٠ سم ( بالنسبة لبطهانية الحدود ) و ١٦٣ سم ( بالنسبة لأفغان أفغانستان ) ، والأنف بارز ، وهو غالباً معقوف عند من يطلق عليهم الجنس السامى ، وتوجد أنوف مماثلة أيضاً بين البلوچ وأهل كشمير ... إلخ . « والأفغان سمر البشرة عادة ، ومع ذلك تظهر بينهم فى الوقت نفسه قلة ضئيلة تحتفظ فى إصرار بالسحنة الشقراء ، مما يعكس فى هذه الحالة امتزاجاً بدم أهل الشمال ، ولحاهم كثيفة » ( Coon ، ص ٤٢٠ ) .

ويفرّق أحياناً بين الأفغان والبطهانية ، فيطلق الاسم الأول على الدُّرّانية وأحلافهم من القبائل ، والراجح ألا يكون هناك فارق إلا فى التسمية ، ذلك لأن التسمية الفارسية « أفغان » ( لا يعرف الأصل فى اشتقاق هذا الاسم ) تطلق عادة على القبائل الغربية بصفة أساسية ، بينما يطلق اسم « بطهان » — وهو الصيغة الهندية للاسم الوطنى — على القبائل الشرقية .

والاسم الوطنى الذى تستخدمه جميع القبائل هو « پَشْتُون » أو « پِشتون » ( پختون فى اللهجة الشمالية الشرقية ) والجمع « ا / إشتانه » . ولقد قارن لاسن Lassen وآخرون بعده ، لفظ پشتون بكلمة پكتويس اليونانية عند هيرودوت ، كما جعل اسم الآفريدى هو عين الأپاروتاى عند اليونان : وهذا التطابق الأخير محتمل ، إن لم يكن مؤكداً بإطلاق . على أن الفرض الأول يتعين إنكاره لأسباب تتعلق بمخارج الصوت وغيرها (المقطع الأخير « ـون » يرد إلى « ـانه » ، والمجموعة الصوتية القديمة التى انتهت إلى شت فى لغة البشتو [ خت صيغة لهجية متأخرة ] يصعب أن تؤدّى بالحرفين اليونانيين ك ت ) . والأرجح وجود ذلك الارتباط الذى ذهب إليه ماركار بين الكلمة وبين « پارسواتاى » عند بطلميوس ، وهو اسم قبيلة تسكن إقليم پاروپاميزوس . ويمكن أن يرد

مقطع پشت أو شت إلى المقطع القديم رس ( انظر Morgenstierne : ‹ Pashto ›, ‹ Pathan › etc. فى *Acta Orientalia* ، سنة ١٩٤١، ص١٣٨ ومابعدها) والراجح أن الصيغة القديمة كانت هى پارسوْ – انا ، وهى مشتقة من پارسو( انظر كلمة پارسوا الآشورية البابلية وپارسو (؟) الفارسية ) ؛ ولا يتضمن هذا وجود أية علاقة وثيقة بين القبيلتين الإيرانيتين اللتين نحن بصددهما ( انظر أيضاً پُشت ، وپُخت ، اسم المقر المفروض للقبائل الأفغانية من بلاد الوزيرى ) ؛ والراجح أن الاسم الوطنى للغة الأفغانية وهو پشتو ( پختو ) يرجع إلى صفة مؤنثة هى بارساوا ( أى لغة ) ؛ ويطلق « أورمريّة » لوگر على الأفغان اسم « كاش » كما يطلق أورمرية كانيگرام على الوزيرية اسم « كسى » وهى جمع ؛ ولا يعرف أصل هذه الكلمة ، بيد أن لها صلة بكلمة « كاسى » ، وهو اسم قبيلة أفغانية قرب كَوَطّة ( *Travels* : Masson ، جـ ١ ، ص ٣٣٠ ) وباسم جبال سليمان بلغة الپشتو : ( دا ) كاسه غار .

وتستعمل كلمة پشتو أيضا مرادفة لكلمة پشتونولى ، إلخ ، وتعنى القانون الاجتماعى الخاص للأفغان وأركانه هى : «ننَوَاتائى» أى حق الالتجاء ، و«بدل» أى الانتقام أخذاً بالثأر ، و«ميلمستيا» أى إكرام الضيف ؛ ويقال إن أسباب الخصومات التى تؤدى إلى « البدل » أى الثأر هى : النساء ، والذهب ، والأرض ( زن ، وزر ، وزمين ) ؛ وتأخذ معظم القبائل بالنظام الديمقراطى ، والخان – الذى يتولى منصبه بالوراثة – مقيد السلطة ؛ ويبت فى الأمور الهامة بالتشاور مع زعماء بطون القبائل والعشائر ؛ ولمجلس القبيلة أو مجلس القرية ( جرگا ) شأن كبير ؛ ولكن شبه الاستقلال الذى يتمتع به كثير من القبائل يتقلص باستمرار فى أفغانستان تقلصه فى الهند ( پاكستان ). ويرتبط الموالى من الأفغان ومن غير الأفغان ( الهمسائية ) بمعظم القبائل ويعيشون فى ظل حمايتها . وتتعرض للانقراض الآن فى أغلب الربوع العادة القديمة الخاصة بإعادة توزيع الأرض ( ويش ) فى مواسم : وتشعر القبائل الأفغانية بأن بينها نوعاً من الوحدة يقوم على الاشتراك فى اللغة والعادات والتقاليد ، حتى بالرغم من تفرق كلمتها سياسياً ومحاربة بعضها لبعض . على أن كل قبيلة تنقسم إلى بطون وأفخاذ وعشائر ، وتلحق الأسماء التى تطلق على هذه الفروع غالباً بكلمة « خيل » أو مع الكاسعة – زائى ، وإن كانت – زائى فى بعض الحالات تدل على قبيلة بأسرها .

وأول من أشار إلى الأفغان ( بصيغة أفگانا) هو الفلكى الهندى ڤراها ميهيرا ( أوائل القرن السادس الميلادى ) فى كتابه « برهات – سمهيتا » . وبعد قليل ظهرت إشارة لعلها كانت ترجع إليهم فى سيرة هيون – تسانغ الذى ذكر اسم قبيلة اسمها أپئوكين ( = أفگان ) كانت تسكن الجزء الشمالى من جبال سليمان ( A. Foucher : *La Vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* ، پاريس سنة ١٩٤٧ ، ص ٢٣٥ ، ٢٥٢ ، تعليق ١٧ ) . وأقدم مصنف

إسلامى يذكرهم هو كتاب حدود العالم (سنة ٣٧٢هـ = ٩٨٢م) وتلاه كتاب تأريخ يمينى للعُتْبى، ثم كتاب البيرونى. ولم يرد الاسم بطهان حتى القرن السادس عشر، بيد أن تغيير «شت» إلى «طها» يدل على أن هذه الكلمة لابد أن تكون قد استعيرت فى الهندية الآرية فى تاريخ مبكر جداً. وطبقاً لما أورده العتبى (طبعة القاهرة عام ١٢٨٦هـ، جـ٢ ص ٨٤) هاجم محمود الغزنوى طُخارستان بجيش من هنود وخَلَج وأفغان وغزنوية، ولكنه هاجم فى مناسبة أخرى الأفغان وأدّبهم، وهذا ما أيده البيهقى الذى كتب كتابه بعد وقت وجيز.

ويذكر البيرونى مختلف القبائل الأفغانية قائلا إنها تعيش فى جبال الهند على الحدود الغربية (كتاب الهند، ترجمة سخاو، جـ ١، ص ١، ٢٠٨، وانظر ص ١٩٩). وهذا يشير إلى جبال سليمان من حيث هى أقدم موطن معروف للأفغان؛ وليس من المحقق معرفة مدى امتدادهم نحو الغرب، ولكن الكتاب الأقدمين لم يذكروا محلة أفغانية واحدة غربى غزنة. وليس هناك شاهد يدعو إلى افتراض أن سكان غور كانوا يتكلمون أصلا لغة البشتو (انظر Dames فى ما كتبه بالطبعة الأولى من هذه الدائرة). وإذا جاز لنا أن نصدق رواية البطاخزانه (انظر القسم الثالث من هذه المادة) فإن الأمير الأسطورى كرور، حفيد شناسب (القرن الثامن) كان شاعراً ينظم بلغة البشتو، وهذا أمر بعيد الاحتمال لأسباب عديدة. ويكتنف الغموض الشديد أصل الدُرّانية (الأبدالى؛ انظر هذه المادة)، وهم القبيلة الأفغانية فى أقصى الغرب.

أما فيما يتعلق بالغلزائية (انظر هذه المادة) فإن من المحتمل أن يكون اسمهم قائماً على اشتقاق شائع (ابن اللص) للاسم التركى لقبيلة خلجى أو خَلَج التى يقول الإصطخرى إن منازلها كانت فى المجرى الأوسط لنهر هلمند [هندمند] والتى يقول كتاب الحدود إنها كانت تسكن فى إقليم غزنة (انظر مادة «خلج»). ولكن الغلزائية ربما كان بعضهم أو معظمهم من أصل أفغانى. والظاهر على كل حال أن الأفغان لم يكن لهم أى وزن سياسى إبان العهد الغزنوى. وقد سجل لنگويرث دمز فى الطبعة الأولى من هذه الدائرة بعض إشارات مبكرة سنذكرها بعد، وقد أكملها ب. هاردى.

وفى عام ٤٣١هـ (١٠٣٩م) أنفذ مسعود ابنه إيزديار إلى الإقليم الجبلى قرب غزنة لإخضاع الأفغان العصاة (الگرديزى، طبعة م. ناظم، ص ١٠٩) وفى سنة ٥١٢هـ (١١١٨م - ١١١٩م) حشد أرسلان شاه جيشاً من العرب والعجم والأفغان والخَلَج؛ وفى سنة ٥٤٧هـ (١١٥٢ - ١١٥٣م) يقول ألفى إن بهرام شاه حشد جيشا من الأفغان والخلج، واستمرت الأمور على ما هى عليه بظهور سلطان الغورية، ذلك أن فرشته (طبعة بومباى سنة ١٨٣١، ص ١٠٠) يقول إنه حدث سنة ٥٨٨هـ (١١٩٢م) أن الجيش الذى حشده معز الدين محمد بن سام كان يتألف من الأتراك والتاجيك والأفغان، وحشد خصمه الهندى بيثوراى (پرتهوى راج) قوة من فرسان الراجپوت والأفغان.

وهكذا نجد أن الأفغان قد صوروا على اعتبار أنهم كانوا يحاربون مع الجانبين فى هذه الحرب الكبرى التى دارت بين المسلمين والهندوس ، ولعل هذا يدل على أنهم لم يكونوا قد دخلوا فى الإسلام تماماً على الرغم من أن الأساطير الموضوعة تجعل دخولهم فى الإسلام منذ أيام خالد . ولا يتضح لنا من أى مصدر استقى فرشته الخبر الذى أورده ، ولم يظهر ذلك فى الرواية التى ذكرها منهاج سراج عن هذه الحرب فى كتابه طبقات ناصرى ، فهذا الكاتب لا يذكر الأفغان فيما رواه عن الملوك الغزنويين والغوريين ، والإشارة الأولى والوحيدة إليهم فى كتابه إنما ترجع إلى زمنه وتاريخها سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) على عهد ناصر الدين محمود صاحب دهلى : وهو يقول فيها ( ترجمة Raverty ، ص ٥٨٢ ) أن ألغ خان استخدم ٣٠٠٠ رجل من الأفغان الشجعان فى إخضاع قبائل ميوات الجبلية فى راجپوتانا . ويروى الجوينى (جـ١ ، ص١٤٢) أن الخلج والغزنويين والأفغان كانوا قسما من جيش المغول الذى نهب مرو عام ٦١٩ هـ . ونجد الأفغان فى القرنين التاليين يرد ذكرهم بين آن وآخر فى التاريخ الهندى ، مثال ذلك أن برنى فى كتابه : فيروز شاهى ، (ص٥٧) يقول إن بلبن شيد عام ٦٦٤هـ (١٢٦٥م) حصونا صغيرة فى المنطقة المجاورة لجوپالپور وعهد بها إلى الأفغان ، كما أن هناك ثلاث مدن أخرى كانت تتعرض بصفة خاصة لغارات اللصوص ، قد عهد بالحصون التى تحميها إلى الأفغان . ويروى الكاتب نفسه (ص ٤٨٢) أن طائفة من الأفغان فى ملتان يتزعمها ملتان مل (وهذا الاسم يدل فى اللهجة الملتانية على « بطل ملتان » والراجح أنه ليس اسم علم لأفغانى ) قامت بعصيان فى عهد محمد بن تغلق . ويقول سرهندى فى كتابه « تاريخ مبارك شاه » ( طبعة كلكتة عام ١٩٣١ ، ص ١٠٦ ) إن هذه الفتنة إنما نشبت عام ٧٤٤هـ (١٣٤٣م) . وكان ملخ أفغان مرة أخرى أحد الأمراء الأجانب الذين تمردوا فى ديو گير ، وفى عام ٧٧٨هـ (١٣٧٦ — ١٣٧٧م) منح إقطاع بهار الملك بير أفغان (تأريخ مبارك شاهى ، ص ١٣٣) . ووجد تيمور أنهم ظلوا على عهدهم لصوص تلال . ويروى فى « ملفوظات تيمور » و« ظفر نامه » و« مطلع السعدين » أنه نهب بلاد الأوغانى ( أو الأغانى ) الذين كانوا يسكنون جبال سليمان . وعلى هذا فإنهم ، باستثناء فترات عارضة عملوا فيها جنوداً مرتزقة ، ظلوا جنسا شرسا من لصوص الجبال حتى استولى على زمام السلطة فى الهند واحد من هؤلاء المغامرين جعل منهم شعباً ذائع الصيت . وكان هذا القائد هو دولت خان لودى زعيم العشيرة اللودية من الغلزائية . وقد ارتفع شأنه حتى أصبح واحداً من أبرز الشخصيات فى الإمبراطورية . وارتقى بهلول لودى عرش دلهى عام ٨٥٥هـ (١٤٥٠م ؛ انظر مادة « لودى » ) وقضى بابر عام ٩٣٢هـ (١٥٢٥م) على حكم هذه الأسرة ، بيد أن شير شاه سور أعاد السلطة إلى الأفغان مدة وجيزة (٩٤٤— ٩٦٣هـ = ١٥٣٧ — ١٥٥٥م ؛ وانظر مادة « سور » ) واستقر عدد كبير من الغلزائية والپطهانية فى الهند ،

وفى تاريخ متأخر عن هذا أقطع أورنگزيب قبائل مختلفة من البطهانية أراضى فى روهلخند ( انظر هذه المادة ؛ وانظر مادة « رامپور » ) ؛ [ مقاطعة باريلّى ؟؟ إلخ ] وسميت هكذا أخذا من روهيلا ( روهلاً بلغة البشتو أى « ساكن التلال » ) و « بطهان » ؛ وكانت بعض التقاليد البطهانية لا تزال حية فى بلاط نواب رامپور وقت زيارة دارمستيه Darmesteter عام ١٨٨٦ ؛ بيد أن المستوطنين الأفغان فى الهند اندمجوا فى السكان شيئا فشيئا ماعدا الذين كانوا يعيشون فى أقصى الشمال الغربى .

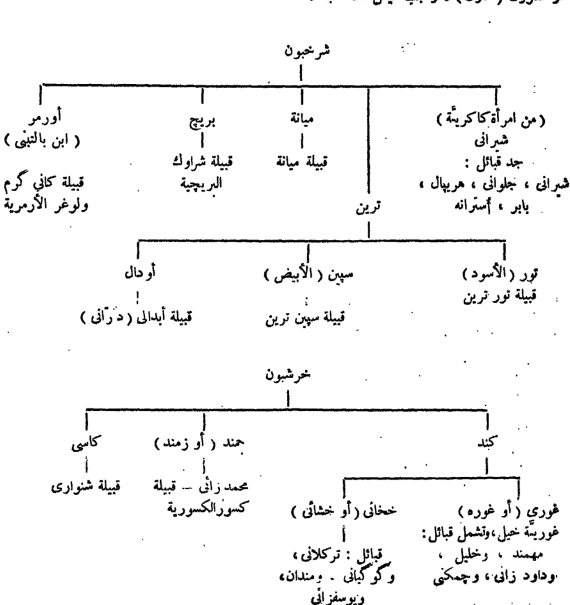
وكانت الهجرة إلى الهند تمثل جانبا من انتشار القبائل الأفغانية فى القرون الوسطى المتأخرة ؛ وقد حدث هذا الانتشار على نطاق واسع بحيث يصعب علينا أن نصدق ما ذهب إليه ديمز Dames ( الطبعة الأولى من هذه الدائرة ) من أن الأفغان كانوا لا يزالون مجرد قبيلة جبلية لا وزن لها ، تسكن رقعة محدودة ، فى عهد متأخر كعهد الدولة الغورية ؛ وقد أبعد غلزائيةُ السليمان خيل اللوهانيةَ من جبال غزنة كما أكرهوا البطنية على الاتجاه شرقا عبر ممر گومل فى القرن الخامس عشر ؛ وقبل ذلك بقرن أو قرنين كان الخطكية ( انظر هذه المادة ) والبنگشية قد شرعوا فى الانتقال إلى مواطنهم الحالية فى كوهاط ، كما أن اليوسفزائية وأحلافهم قد غادروا — فى قول الروايات — ترنَك وأرْغَسان إلى كابُل فى القرن الثانى عشر ؛ ثم طردوا من كابل فيما بعد وبلغوا سهل پشاوَر فى القرن الرابع عشر وردّوا الدلازاكية إلى مواقعهم الأولى — ولعل هؤلاء كانوا يمثلون موجة مبكرة من هجرة الأفغان — ونفذوا إلى الوديان الجبلية التى إلى الشمال من پشاور ( انظر مادة « يوسفزائى » ) ؛ واقتفى أثرهم الغورية خيل ( المهمندية وغيرهم ) فى فترة مبكرة من القرن الخامس عشر ؛ وعبرت بعض القبائل نهر السند إلى البنجاب ؛

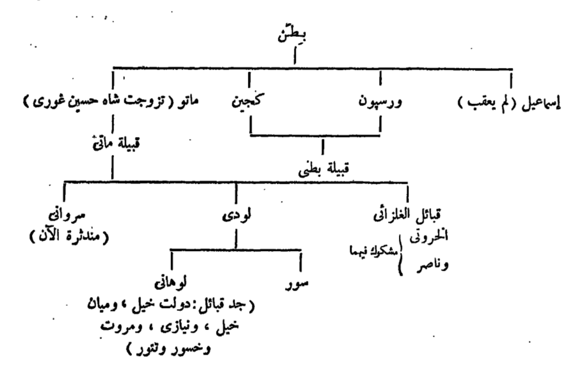
وقام الشاعر المحارب خشحال خان خطك بأول محاولة لتنظيم صفوف القبائل البطهانية على الحدود لخوض غمار معركة شاملة من أجل الاستقلال عن المُغَل ، وذلك فى النصف الثانى من القرن السابع عشر ؛ ولكن دولة أفغانية وطنية برزت إلى الوجود ، لأول مرة ، تحت رئاسة مير ويس زعيم الغلزائى وتوطدت أركانها فى عهد أحمد شاه دُرّانى فى القرن الثامن عشر ( انظر مادة « أفغانستان » ، تاريخها ) ؛

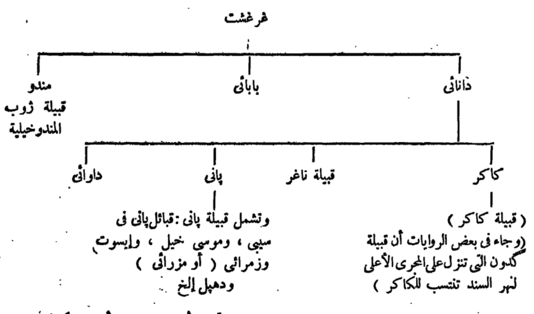
وأورد أبو الفضل فى كتابه أكبر نامه ، المعالم الرئيسية للروايات القبلية عن الأفغان ، وثمة روايات تختلف اختلافاً طفيفا وردت فى كتاب تذكرة الأولياء لسليمان ماكو ( يقال إنه يرجع إلى القرن الثالث عشر ) وفى « پطا خزانه » ( انظر ما كتب عنها بعد فى القسم ٣ ) ؛

ويعد كتاب مخزن أفغانى لنعمت الله المصدر الرئيسى الذى استقينا منه الروايات القبلية ( وقد تم عام ١٦١٣ م ) ولا يمكن الاعتماد على الأنساب التى وردت فى هذا الكتاب ونقلت بعد ذلك فى مصنفات أخرى مثل كتاب حيات أفغانى ، باعتبارها مصادر تاريخية ، ولكنها دليل قيم على الروايات

التي كانت حية بين الأفغان في القرن السابع عشر، وإذا أخذنا بهذه الرواية فإن الجد المشترك لمعظم القبائل الأفغانية هو قيس عبد الرشيد ، الذى دخل فى الإسلام على يد خالد وهو من نسل أفغانه ، حفيد الملك طالوت أو ساول (شاول) ، وأنجب قيس ثلاثة أبناء: سَرْبَن وبَطَن (بِطَنْ) وغُرْغُشْت : وأنجب سربن هو الآخر ابنين: شَرْخبون ، وخَرْشبون؛ ويمكن إيضاح فروع النسب الأخرى فى الجدول الآتى :






ويقال إن معظم ماتبقى من القبائل ينحدر من كرّان (أو كرلان)، وأصله مشكوك فيه

كران

| كوداى | كخاى |
|---|---|
| قبائل وردك ودلازاك وأوركزائى ومنگل | قبائل: آفريدى ، وخطك ،وجدران، وعثمان خيل ، وخوگيانى ، وجاجى ، وتورى ، والراجح أن يدخل فيها أيضا قبيلة شيتك (وبطناها: دورى،وبنوچى) وقبيلة خوستوال |

وتذهب بعض الروايات أيضا إلى أن البنگش (البنگخ) والوزيرية من سلالة كخاى،وتذهب رواية أخرى إلى أن قبيلتى وَزِيرى ودَوَر لا صلة لهما بأحد هذه الأنساب .

ويزعم أبناء بعض العشائر أنهم من السادة (الأشراف) ، ونجد هذا فى قبائل شيرانى وكاكر وكرّانى ودوانى وترين وميانة وبطنى ، كما تدعى شرف هذا النسب قبائل گنداپور وأسترانه ، وكانت هذه فى الأصل بطونا من قبيلة شيرانى ، ويزعم البنگش أنهم من نسل قريش .

ويعترف كتاب « مخزن أفغانى » صراحة بأن جميع هذه القبائل أفغانية ماعدا قبيلتى بنگش ووزيرى وأولئك الكرّانية الذين ينتسبون إلى فرع من الكخاى (آفريدى ، إلخ) . ويبدو أن الأخير ظل مجهولا لصاحب هذا الكتاب.

ومن المهم أن نسجل أن كل لهجات البشتو التى تغير حروف المد (الألف تنقلب إلى ضمة مبسوطة مفخمة .. إلخ . انظر بعدُ قسم ٢ ) تنسب إلى المجموعة الكرّانية أو إلى المجموعة الوزيرية .

وربما كان تشعب نسب اليوسفزائى مثالا للتعقيد الشديد الذى يتسم به النظام القبلى ، فأحد بطون هذه القبيلة الخمسة ( الأكوزائية ) ينقسم إلى الرانيزائى وإلى أفخاذ أخرى . وإحدى عشائر الرانيزائية الخمس تتفرع بدورها إلى الغيبى خيل وثلاث عشائر أخرى . وإحدى عشيرتى غيبى هى النور محمد خيلية وتتفرع إلى الغريب خيل ، ودَوَر خيل . ومما تجدر الإشارة إليه أيضا أن الاسم تورمان — أحد أسلاف الخطك — كان فيما يرجح عين الاسم تورمانا وهو ملك للهند من الهونة ، وأحد أفراد دولة الشاهى : وهذا لا يتضمن وجود أى ارتباط تاريخى بين الأفغان الأسطوريين وبين هؤلاء الأمراء ، ولكنه مجرد دلالة على بقاء الاسم فى الروايات المحلية .

التوزيع الجغرافى للقبائل الأفغانية : الدُرّانية ( انظر هذه المادة ) فى الوديان السفلى للنهر ، من سبزوار وزمين داور جنوب شرقى قندهار وچمان . ومن الأفخاذ : الفوفلزائية (وتشمل العشيرة الملكية وهى السدوزائى ) والپاركزائية . وأقوى قبيلة بعد الدُرّانية هى قبيلة الغلزائية (انظر هذه المادة ) وقد ظلت تنافس الدرانية وقتا طويلا وتحتل الإقليم الواقع بين كلات الغلزائية وجلال آباد . وكان الهوتكية فيما مضى هم العشيرة التى

انعقد لها لواء الزعامة : وأهم فخذ الآن هو سليمان خيل ومنه يجند البونداثية، وهم بدو ينتقلون فى الخريف مخترقين ممرَّىْ گومل وتوچى حتى ضفاف نهر السند ويعودون فى الربيع إلى أفغانستان : ويمُتّ الخروطية بصلة القربى للغلزائية : ويسكن الكاكرية والترينية مركزى پشين وژوب فى بلوچستان ، وجيرانهم هم پانية سيبى : ونجد الشيرانية إلى الشمال الغربى من ژوب حول تخت سليمان : أما الوزيرية (انظر هذه المادة ؛ وينشعبون فرعين : درويش خيل ومحسود) فيعيشون فى الجبال بين گومل وكُرَّمْ على جانبى الحدود : ونجد البطنية واللوهانية على سفوح التلال نحو الشرق والمروتية فى السهول جنوبى كُرَّمْ الأسفل. ويسكن الدورية والبنوچية وادى توچى ؛ ويحتل الخطكية سهول كوهاط وينتشرون رأساحتى مركز أتك نفسه. وتعيش فى وادى كُرَّمْ الأعلى قبائل البنكش والتورية والشيعيون وقبائل أخرى ، وعلى الجانب الأفغانى من الحدود يعيش الجاجية مع جيرانهم المنگلية والخوستوالية ، وتعيش شمالى بنگش قبيلة أوركزائى (مع بعض العشائر الشيعية)، وفى تراه وممرى خيبر وكوهاط يقيم الآفريدية (انظر هذه المادة) مع الشنوارية إلى الشمال منهم على جانبى الحدود ، وتحتل قبيلة مهمند (انظر هذه المادة) رقعة كبيرة من الأرض شمالى نهر كابل فى أفغانستان وفى كورة پشاور : ويمت لهم بصلة القربى الخليلية فى پشاور ، وإلى الشرق من قبيلة مهمند تعيش قبيلة اليوسفزائى (انظر هذه المادة) والقبائل الحليفة (مندان) إلخ فى پشاور وفى الجبال الواقعة إلى الشمال (بُنير وسوات وديز ، إلخ) حيث يشقون طريقهم عائدين مدمجين الدردية فيهم : أما الذين يطلق عليهم اسم السواتية فإنهم أخلاط دفعهم اليوسفزائى عبر نهر السند إلى منطقة هزارا ، ونجد السافية فى وادى كونر وفى أماكن أخرى فى الشمال الشرقى من أفغانستان ، وفى العصور الحديثة استوطن كثير من الأفغان — الذين يتكلمون لغة البشتو راغبين أو كارهين — أماكن مختلفة شمالى هندوكُش وفى منطقة هراة ،

المصادر :

(١) انظر مؤلفات محمد حيات و Bellew و Raverty التى وردت فى مصادر أفغانستان قسم ٢ (٢) كتاب Elphinistone الذى ورد فى مصادر مادة أفغانستان قسم ١ (٣) H. A. Rose : *A Glossary of Tribes and Casts of the Punjab and the N .W. Frontier Province* ، لاهور ، سنة ١٩١١ — ١٩١٩ وخاصة مادة «پطهان» *Pathan* (٤) H.C. Willy: *From the Black Mountain to Waziristan* ، لندن سنة ١٩١٢ (عن القبائل البطهانية على الحدود) ،

## (٢) لغة البشتو

البشتو هى لغة الحديث فى جنوب شرقى أفغانستان من شمالى جلال آباد إلى قندهار ، ومن هناك غربا إلى سبزوار (منطقة كابُل يغلب على أهلها التحدث بالفارسية وكذلك غزنة): كما يتحدث المستوطنون فى شمالى أفغانستان وغربها أيضا لغة البشتو : وفى پاكستان يستعمل غالبية السكان فى ولاية الحدود الشمالية الغربية لغة البشتو من دير وسوات جنوبا ، وفى بعض الجهات فى البنجاب

وفي بلوچستان جنوباً حتى كَتَّوَطَّة ، ولعلها لغة الحديث فيها جميعا ويتكلمها ما يزيد على أربعة ملايين نسمة ؛

والپشتو لغة إيرانية فى أصلها وتركيبها ، وإن كانت قد استعارت بحرية من الهندية الآرية ، وفيها جميع التغيرات الصوتية الإيرانية الشائعة ؛ وهي تماثل اللهجات الإيرانية الشرقية الأخرى مثال ذلك أن فيها حروفا ساكنة تخرج بالاحتكاك تطابق الحروف الافتتاحية ب ، د ، گ في اللغات الإيرانية الغربية ، وفي نطق حرف ش بين المتحرك والساكن ، ولعلها في أصلها لهجة من لهجات « ساكا » أدخلت من الشمال ، بيد أنه لا يمكن تحديد علاقتها بصورة أشد إحكاما . لاحظ أن در تتحول إلى ثر كما فى الختنية ، و ل تتحول إلى ذ كما في المنجى ( وإن كانت توجد أيضا فى اللغات الإيرانية الشرقية الأخرى ) . ولقد بدلت تغيرات صوتية مختلفة — وبخاصة إدغام الحروف الساكنة وإسقاطها — تبديلا جذريا شكل معظم الكلمات التي من أصل إيراني [1] واحتفظ بالضغط فى نطق بعض الحروف باعتباره عاملا صحيحاً ، ويقوم وزن الشعر عليه لا على الفاصلة في علم العروض .

ومن معالم التغير الهامة فى لغة الپشتو على سبيل المثال :

١ — التمييز بين التذكير والتأنيث .

٢ — تنوع كبير فى وجوه الإعراب وآثار من الإعراب فى الأسماء

٣ — لا فارق هناك بين المفرد والجمع فى ضمير الغائب ؛

٤ — تركيب صيغة الماضى للأفعال المتعدية ؛

## (٣) أدب الپشتو

لم يُنشر ، إلى عهد قريب ، أثر أدبي بلغة الپشتو أقدم من القرن السابع عشر . ولكن عبد الحى حبيب نشر فى تقويم كابل عام ١٩٤٠ — ١٩٤١ ( داكابل سالنامه ) شذرات من كتاب « تذكرت أولياء » لسليمان ماكو ، يتضمن قصائد يقال إنها ترجع إلى القرن الحادى عشر . ونشر عام ١٩٤٤ فى كابل كتاب « پطا خزانه » لمحمد خوتك الذى ينم عن أنه كُتب فى قندهار ( وتم عام ١٧٢٩م ) وأنه مختارات من قصائد شعراء الپشتو من القرن الثامن إلى عهد المصنِّف . بيد أن هذه المصنفات تثير عدداً من المشكلات اللغوية والتاريخية الخطيرة ولا يمكن القطع نهائيا فى موضوع صحتها حتى يتيسر وضع المخطوطات بين يدى الباحثين اللغويين . بل إننا إذا سلمنا بصحة كتاب « خزانه » فإن تأريخ محمد خوتك لأقدم القصائد يمكن أن يكون محل شك . ويقول راڤرتى إن شيخ مالى كتب عام ١٤١٧ تاريخا لليوسفزائى ، ولكن لا يعرف عن هذا الكتاب أكثر من هذا . ويوجد مخطوط تم بحثه ، يتضمن « خير البيان » لبايزيد الأنصارى شيخ الزنادقة ( مات عام ١٥٨٥ ) . ويتوفر لدينا منذ أوائل القرن السابع عشر مصنفات كلامية وتاريخية — حافلة بالمطاعن — عن خصمه السنى أخون ( د ) درويزه ( انظر مادة « روشَنِّية » ؛ وانظر مخزن أفغانى ومخزن إسلام ) . والقرنان السابع عشر والثامن عشر غنيان بالشعراء ، ولكن معظمهم يقلدون المثل الفارسية . وأشهر شاعر طبقا

---

[1] آثرنا اسقاط الامثلة التي ضربها الكاتب لبيان الاختلاف فى اللهجات ، لأن من العسير كل العسر التعبير عنها بالحروف العربية بحالتها الحاضرة ، ثم ان القارىء لا يستطيع ان يدركها الا اذا كان يجيد هذه اللغات اجادة تامة . اللجنة

للمعايير الأوروبية هو خوشحال خان (انظر هذه المادة) ، وهو أيضا الشاعر القومى لأفغانستان الحديثة (١٠٢٢ — ١١٠٦ هـ = ١٦١٣ — ١٦٩٤ م) وهو زعيم الخطكية ، وهو رجل وطنى وجندى محارب وكاتب غزير الإنتاج فى عدد كبير من الموضوعات : والحق إن ما يتمتع به من انطلاق فى التعبير واستقلال فى التفكير ليضفى سحرا خاصا على أفضل قصائده . وكان الكثيرون من ذريته شعراء أيضا ، وكتب حفيده أفضل خان « تاريخ مرصّع » يعرض فيه تاريخ الأفغان . وأقدم شاعر صوفى هو ميرزا الذى ينتسب إلى أسرة بايزيد الأنصارى ، ولكن عبد الرحمن وعبد الحميد (وكلاهما عاشا حوالى ١٧٠٠ م) هما أشهرهم ؛ وكان أحمد شاه مؤسس أسرة دُرّانى الحاكمة شاعرا أيضا ، وهناك أيضا ترجمات عدة منقولة عن الفارسية ومنظومات للأساطير بالفارسية والأفغانية مثل آدم خان ودرخانانى : والأغنيات الشعبية والقصص الغنائية إلخ التى جمعها دارمستيتيه ونشرها لها أهمية كبيرة . ولقد نشرت حديثا الأكاديمية الأفغانية (پشتو طولنه) فى كابل مجلداً من الأغانى الشعبية وبخاصة تلك التى يطلق عليها اسم لندائية ومصراعية ، وهى أبيات من الشعر الغنائى منظومة على وزن خاص ، وبعضها على درجة كبيرة من الجمال . وفى أفغانستان محصول وفير من الشعر الحديث ، وتنشر أكاديمية البشتو أعمالا أدبية أخرى أيضا .

المصادر :

(١) انظر المادة ٢ و ٣ من القسمين عن
W. Gieger : Sprache der Afghanen فى Grundriss
der iran. Philologie ج ٢ ، ١ (وبه مصادر) (٢)
G. A. Grierson : Linguistic Survey of India ،
ج ١٠ (وبه مصادر مستفيضة ، ص ١٤ — ١٦) ؛
(٣) H.G. Raverty : Grammar ، الطبعة الثالثة ،
لندن سنة ١٨٦٧ (٤) الكاتب نفسه : Dictionary ،
لندن سنة ١٨٦٧ (٥) الكاتب نفسه : گلشن روح
(ديوان) لندن سنة ١٨٦٠ (٦) الكاتب نفسه :
Selections from the Poetry of the Afghans ، لندن سنة
١٨٦٤ (٧) H.W. Bellew : Grammar ، لندن
سنة ١٨٦٧ (٨) الكاتب نفسه : Dictionary ، لندن
سنة ١٨٦٧ (٩) Trumpp : Grammar ، لندن
توبنگن سنة ١٨٧٣ (١٠) J. Darmesteter : Chants
populaires des Afghans ، پاريس سنة ١٨٨٨ — ١٨٩٠
(١١) T.P. Hughes : كليد أفغانى ، پشاور سنة
١٨٧٢ ؛ ترجمة Plowden ، لاهور سنة ١٨٧٥ (١٢)
J.L. Lorimer : Grammar and Voc. of Waziri
Pashto ، كلكتة ، سنة ١٩٠٢ (١٣) D.L. Lorimer :
Syntax of Colloquial Pashto ، أوكسفورد سنة ١٩١٥
(١٤) Malyon : Some Current Pashtu Folk Stories ،
كلكتة سنة ١٩٠٢ (١٥) Gilbertson : The Pakhto
Idiom, A Dictionary ، لندن سنة ١٩٣٢ (١٦) Cox :
Notes on Pashto Grammar ، لندن سنة ١٩١١ (١٧)
G. Morgenstierne : Etymological Voc. of Pashto ،

أوسلو سنة ١٩٢٧ . (١٨) الكاتب نفسه : *Archaisms and Innovations in Pashto Morphology* فى *Norsk Tidskrift Sprogwidenskap* ، ج١٢ (١٩) الكاتب نفسه : *The Wanetsi Dialect* ، نفس المصدر ، ج ٤ (٢٠) W. Lentz: *Sammlungen zur Afghanischen Literatur und Zeitgeschichte* فى *Zeitschr. der Deutsch. Mogenl. Gesells.* ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٧١١ وما بعدها (٢١) الكاتب نفسه : *Die Pashto Bewegung* فى *ZDMG* ، سنة ١٩٤١ ، ص ١١٧ وما بعدها (٢٢) H. Penzel : *On the Cases of the Afghan Noun, Word* ، ج ٦ (٢٣) الكاتب نفسه : *Descriptions of the Afghan Verb* فى *JAOS* سنة ١٩٥١ (٢٤) الكاتب نفسه : *Die Substantiva nach Afgh. Grammatiken* فى *ZDMG* ، سنة ١٩٥٢ وبه مصادر (٢٥) محمد أعظم إيازى : لاس زره پشتو لغتنا ، كابل سنة ١٩٤١ . (٢٦) محمد گل مهمند : پشتو سيند ، كابل ١٩٣٧ ؛ دا پشتو كلى ، كابل سنة ١٩٣٩ — ١٩٤٠ ، طبعة پشتو طولنه (٢٧) پشتو قاموس ، كابل سنة ١٩٥٢ — ١٩٥٤ .

د. يونس [ مور گنستيرن G. Morgenstierne ]

## + « أفغانستان » :

(١) جغرافيتها (٢) أجناسها (٣) لغاتها (٤) دينها (٥) تاريخها .

### (١) جغرافيتها

القطر الذى يعرف الآن بأفغانستان لم يحمل هذا الاسم إلا منذ منتصف القرن الثامن عشر حين استتبت السيادة فيه للجنس الأفغانى ؛ وكان من قبل أقاليم مختلفة تحمل تسميات متمايزة ، ولكن القطر لم يكن وحدة سياسية محددة ، كما أن أجزاءه لم تكن ترتبط فيما بينها بأى رباط يميزها من حيث الجنس واللغة . وكان المعنى الأول للاسم لا يتعدى مدلوله « بلاد الأفغان » ، وهى رقعة من الأرض محدودة لم تكن تضم كثيراً من أجزاء الدولة الحالية ، وإن كانت تشمل أقاليم كبيرة تتمتع الآن باستقلالها أو تدخل فى حدود پاكستان . وأفغانستان ، فى تكوينها الحالى تحت حكم ملوك من البارکزائى ( أمراء فيما سبق ) ، تتكون من صقع غير منتظم الشكل بين خطى عرض ٢٩° ٣٠َ و ٣٨° ٣٠َ درجة شمالا ، وبين خطى طول ٦١° و ٧٥° درجة ( أو ٧١° ٣٠َ درجة شرقا إذا أسقطنا تلك الشقة الطويلة من الأرض المعروفة باسم « وَخان » ) .

التكوين الجيولوجى : هذا القطر هو الجزء الشمالى الشرقى من الهضبة الإيرانية الكبيرة ( انظر مادة « إيران » ) ، ويحده من الشمال الغور الأسيوى الأوسط ، وإلى الشرق منه تمتد سهول السند والولاية الشمالية الشرقية الپاكستان القائمة على الحدود ، ويهبط القطر إلى الجنوب والغرب منحدراً حتى يندمج فى الصقع المنخفض الذى يشغل الجزء الأوسط من الهضبة ، وهو يتصل من جانبه الجنوبى الشرقى بمجموعة جبال بلوچستان . والحاجز الشمالى من الهضاب هو سلسلة الجبال التى تمتد غربا من الپامير بما فيها حافتها البارزة « بند تركستان » التى يمتد فيما وراءها بسيط من الرمال ورواسب الطمى حتى يبلغ نهر جيحون . وفى الشرق ينحدر القطر انحداراً فجائيا نحو نهر

السند : ومن ثم فلسوف نرى أن القطر كله ، باستثناء سهل التركستان المكون من رواسب الطمى ، ينتسب إلى الهضبة ، التى هى فى ذاتها تكوين جيولوجى متأخر من العصر الثلاثى قوامه الحجر الرملى والحجر الجيرى . وكان الجزء الشمالى الشرقى من الهضبة فيما سبق جزءاً من محيط كبير يصل غور بحر قزوين بسهول پاكستان . والثوران الذى رفع الأرض لا يزال يعمل عمله ، ويرى هولدخ أن الخوانق العجيبة فى مبلغ عمقها ترجع إلى أن فعل التآكل فى الأنهار أبطأ من أن يتمشى مع حركة الثوران التى ترفع الأرض.

**صفة الجبال** : أبرز طابع لمجموعة الجبال هو سلسلة الجبال الشمالية التى تمتد من الشرق إلى الغرب والتى أشرنا إليها فيما سبق قائلين إنها الحد الشمالى للهضبة ، وهى تقسم أقاليم التركستان فى الشمال (باكتريا القديمة) عن ولايات كابل وهراة وقندهار (آريانا وأراخوزيا القديمتان) فى الجنوب . وتعرف هذه السلسلة الرئيسية بأسماء شتى مثل هندوكُش (انظر هذه المادة) فى الشرق حيث تنشعب من البامير ؛ وكوه بابا أبعد من ذلك غربا ؛ وكوه سفيد ؛ وسياه بُبُك قرب هراة . وتعرف سياه ببك عامة باسم « پاروپامِيسوس » ولو أن پاروپاميسوس الحقيقية (أو پاروپانيسوس عند بطلميوس) تشمل جبال هندوكش . والجزء الأكبر من القطر جنوبى هذه السلسلة يشغله عدد من سلاسل الجبال الفرعية أو طنوف ممتدة تسير من الشرق إلى الغرب ، أو قل إذا شئت التعميم من الشمال الشرقى إلى الجنوب الغربى ، وهذه السلاسل هى والوديان التى تتخللها تكوّن الجزء الأكبر من ولايتى هراة وقندهار ، على حين أن الكتلة المشتبكة من الجبال التى تقوم إلى الشرق من هندوكُش تشمل واديى نهرى كابل وكُرَم وتكوّن ولايتى كابل ونورستان : وأعلى مرتفع فى السلسلة الشمالية هو قنة شاه فولادى (١٦,٨٧٠ قدما=٥١٥٨ مترا) فى كوه بابا . والطنف الممتد الذى يتجه إلى الجنوب الغربى يشمل عدة قنن يبلغ ارتفاعها حوالى ١١٠٠٠ قدم (٣٣٥٣ مترا) ؛ أما الحواجز التى تقسم هلمند ، وترنك ، وأرغنداب ، وأرغسان فهى خارجة عن هذه المجموعة من الجبال ، ويمكن أن نتتبعها أبعد من ذلك جنوبا بشرق حتى بلوچستان ؛ وأما سلسلة جبال سليمان (انظر هذه المادة ؛ وأعلى قممها هى « تخت سليمان » ، ١١,٢٠٠ قدم = ٣١٤٥ مترا) التى تهبط آخر الأمر إلى وادى السند وتكون الحافة الشرقية للهضبة ، فهى خارج الحدود السياسية لأفغانستان ؛ والجبال التى تقوم أبعد من ذلك شمالا على الجانب الشرقى للهضبة بين نهرى كُرَم وگومل هى كتلة أشد من غيرها فى عدم انتظام الشكل وبها قنن يزيد ارتفاعها على ١١,٠٠٠ قدم (٣٣٥٣ مترا) ، على حين تقوم أبعد من ذلك شمالا ، وبين واديى كابل وكرم أيضا ، سفيد كوه ، وهى أعلى سلسلة جبال فى أفغانستان بعد هندوكُش وكوه بابا (وأقصى قممها ارتفاعا قمة سكارام : ١٥,٦٠٠ قدم = ٤٥٤٣ مترا) .

مجموعة الأنهار : وإذا سرنا شمالا من هندوكُش نجد أن مستوى أرض القطر يهبط بسرعة متجها نحو وادي جيحون ، أما إذا اتجهنا جنوبا فإن الوديان تنحدر في تدرج أكثر صوب غور سيستان ( سجستان ) الذي يضم هلمند هامون ( بحيرة هلمند ) وامتدادها « گود زره » ، وتصب فيه كل الأنهار الممتدة جنوبي هندوكُش فيما عدا الأنهار التي تنتسب إلى مجموعة نهر السند . ومن ثم فإن أنهار أفغانستان تنقسم بالطبيعة ثلاث مجموعات يمكن أن نسميها : مجموعة نهر السند، ومجموعة نهر هلمند ( هند مند ) ، ومجموعة نهر جيحون .

وتشمل مجموعة نهر السند نهر كابل وروافده وأهمها « تگاو » و « كونر » اللذان ينبعان من هندوكُش من ناحية الشمال ، ولوغر الذي ينبع من گل كوه من الجنوب . وجنوبي هذا « كرم » الذي ينبع من پَيْوَر وفرعه « توچى » الذي يعرف مجراه الأدنى باسم « گمبيلة » ، وهو يلتقي به في أرض پاكستان جنوبي الجبال . وأبعد من ذلك جنوبا أيضا نهر « گومل » الذي يفصل بين جبال وزيرستان وتخت سليمان ، ويتكون نهر گومل من التقاء « كُنْدَر » و « زهوب » . وهذه الأنهار ، وإن كانت صغيرة ، فإنها تروى مناطق شاسعة وتكوّن طرقا مهمة من الوجهتين العسكرية والتجارية تخترق الجبال بين الهند والهضبة . وهناك نهيرات أخرى مثل « وَهْوا » و « لونى » و « گها » و « نارى » أبعد من ذلك جنوبا ، وهي تؤدى الغرض نفسه . وقد يلاحظ أن كثيرا من هذه النهيرات لا تجرى بمحاذاة الوديان الطبيعية التي تكوّنها سلسلة الجبال ، ولكنها تقطع الحواجز من الحجر الرملي والجيرى لجبال سليمان وتشق طريقها غائصة في خوانق وعرة .

أما المجموعة الثانية المعروفة بمجموعة هلمند ( هند مند ) فتتألف من نهر هلمند وروافده ، ومن أنهار أخرى تجري تجاه الجنوب الغربي حتى تدخل غور سيستان (سجستان) . وهلمند ( انظر هذه المادة ) أو هيرْمَنْد ( هايتومنت في الأبستاق ، وإتيماندروس عند الكتّاب اليونان والرومان ) هو النهر الأصلي . وهو ينبع من مكان قريب من كابل ويخط وديانا جبلية ضيقة ثم يخرج إلى أرض أكثر انفساحا هي « زمين داور » حيث يلتقي به نهر « أرغنداب » من ضفته اليسرى ( أرغنداب = هراهويتى ، أراخوتيس ) . ونهر أرغنداب يتكون هو الآخر من التقاء أرغنداب الأعلى وتَرْنَك وأرغسان أو « أرغَسْتان » التي تروى سلسلة من وديان شبه متوازية متجهة اتجاها شماليا شرقيا إلى جنوبي غربي . وثمة نهر آخر من هذه المجموعة هو الذي يجري في اتجاه جنوبي من غزنة ولا يتصل أبدا بمجموعة هلمند ، ولكنه يندمج في بحيرة « آبستاده » الملحة . والأنهار الأخرى التي إلى الغرب من نهر هلمند وتجرى في نفس الاتجاه الجنوبي الغربي العام وتصب مياهها في هامون هي : خاش رود ، وفراه رود ، وهاروت رود .

وهامون ( انظر هذه المادة ) حوض يضيق في بعض الأحيان ، وينفرج انفراجا عظيما في الجنوب في مواسم الفيضان ، فيحول القلعة الجبلية « كوه خواجه »

إلى جزيرة ، ثم يجرى فى مجرى يسمى «شيلغ » ثم يهبط إلى غور أوطأ هو « گود زره » أى بحيرة زره ؛ وجزء من هامون فى الأراضى الأفغانية وجزء فى الأراضى الفارسية بحسب التحديد الحديث الذى قسم بلاد سجستان : وحوض هامون إنما يبلغ ارتفاعه فوق سطح البحر ١٥٨٠ قدما وحسب ، أما بحيرة زره فأوطأ منه بعد ، وتفيض بحيرة هامون كل عشر سنوات فى المتوسط فتصب مياهها فى گود زره ؛ وماؤها فيه شبيه فحسب من ملوحة ويمكن شربه ، ولاشك أن هذا يرجع إلى فيضانها فى بعض الأحيان ، والظاهر أن مستوى سيستان ( سجستان ) لم يرتفع منذ العصور القديمة على الرغم من الكميات الهائلة من الطمى التى تحملها إليها الأنهار التى ليس لها منفذ آخر ؛ والراجح أن علة ذلك الرياح الشمالية الغربية العاصفة التى تهب فى معظم أوقات السنة فتزيل الطبقة الخفيفة من ثرى سطح الأرض .

والمجموعة الثالثة ، أى مجموعة نهر جيحون ، تشمل نهر جيحون وروافده الجنوبية ، ونهرى « مُرْغاب » و « هرى رود » اللذين يجريان أيضا فى اتجاه شمالى إلى السهل ولكنهما لا يبلغان قط نهر جيحون ؛ وكل هذه الأنهار تنبع من الجانب الشمالى للحاجز الجبلى الكبير فيما عدا « هرى رود » ( انظر هذه المادة ) فهو ينبع من جنوبى « جبل بابا » ويجرى غربا مخترقا واديا ضيقا بين كوه سفيد وكوه سياه إلى سهل هراة ثم ينثنى صوب الشمال ويجرى فى غور بالجبال ثم ينساح غائضا فى سهول التركستان الروسية فيما وراء ذى الفقار .

**التكوين العام :** تفقد سلاسل الجبال ارتفاعها بصفة عامة كلما اتجهت صوب الجنوب والغرب وتتلاشى صعوبة المواصلات التى يلقاها المرء أقصى من ذلك شمالا ؛ ومن ثم كانت الطريق الميسرة للتجارة وللحرب بين هراة وقندهار دائرية فى جميع العصور تمر بسَبْزَوار وفراه وگرشك ، وتسلك طريق وادى ترنك المستقيمة من قندهار إلى كابل وغزنة .

ويمكن بلوغ ولاية التركستان فى سهولة من هراة حيث تهبط جبال پاروپاميسوس إلى ارتفاع لا يكاد يذكر ، ويمكن أيضا بلوغ هذه الولاية من كابل مباشرة بعبور ممرات عسيرة تخترق جبال هندوكُش ، وهذه الممرات هى : خواك ، وباميان ، وغيرهما .

وهكذا تميزت مدن هراة وقندهار وكابل الثلاث بموقعها الطبيعى من حيث أنها أهم المراكز فى القطر ؛ وكل منها تقوم فى واد خصيب تكفى نفسها بنفسها ، وتسيطر كل منها على طرق هامة تؤدى إلى المدينتين الأخريين كما تؤدى إلى الهند وفارس وآسية الوسطى : فإذا كانت أفغانستان تريد أن تكون كلاً مستقلا فإن امتلاك هذه المراكز الثلاثة يكون أمرا ضروريا لحاكمها ، ولا يمكن أن يتيسر الاستقرار فيها إذا امتلك كلا منها حاكم مستقل عن الآخر : وبهذا المعنى السياسى يجب أن تسلك غزنة وجلال آباد مع كابل ، وتسلك بست و گرشك من العواصم القديمة مع قندهار ، وسبزوار

مع هراة . وقد كانت سجستان، القائمة على الطريق السهل من هراة إلى قندهار ، موضع نزاع دائماً .

وكابل هي أقوى المراكز من جميع الوجوه ، ولذلك كانت بعامة أوسع استقلالا من غيرها من الكور . أما هراة فقد كانت على العكس منها معرضة للهجوم من الغرب والشمال ، فإذا هاجمها غاز أجنبي تعرضت قندهار مباشرة للتهديد . وما دامت هراة سالمة فقندهار في مأمن من الجانب الغربي ، كما أن موقعها منيع من ناحية الجانب الهندى وإن كان لا يبلغ في المناعة مبلغ كابل .

وكورة سجستان المتاخمة لهامون خصبة صالحة للرى ، ولها شأن كبير عند حكام أفغانستان لأن موقعها يسيطر على الطريق المؤدى شرقا إلى قندهار وغربا إلى هراة ، وتقسيمها الحالى بين هذه المملكة وفارس موجب للأسف .

المناخ: يتعرض القطر كله لأقصى تقلبات المناخ ، فمن الحرارة الشديدة في سجستان وكورة كرمسير ووادى جيحون صيفا ، إلى البرودة القارصة شتاء في الأقاليم المكشوفة التي تهب عليها العواصف الثلجية في كثير من الأحيان . وثمة أمثلة مشهورة في التاريخ لجيوش عانت من هذا الصقيع منها مسير الملك بابر من جوار هراة إلى كابل مخترقا جبال هزاره ؛ ويظن بعامة أن اسم جبال هندوكُش (ومعناها لغةً: قاتل الهنود) منسوب إلى الحادثة التي هلكت فيها كتائب شاه جهان الهندية من البرد . وهنالك مثالان أقرب من ذلك عهداً هما ما لاقاه جيش عبد الرحمن من شدائد سنة ١٨٦٨ وما عانته اللجنة البريطانية لتعيين الحدود في باذغيس سنة ١٨٨٥ .

والاختلاف اليومى بين درجات الحرارة كبير جدا ، والفرق بين النهاية الكبرى والنهاية الصغرى يتراوح بين ١٧ و ٣٠ درجة بمقياس فهرنهيت . ومناخ وديان الهضاب في الربيع والخريف معتدل لطيف ، ويلائم هذا كل الملاءمة نمو الفواكه وخاصة الأعناب والشمام والبطيخ والخوخ والبرقوق والمشمش والجوز والفستق . ولقد وجد الرحالة المحدثون أن أرباض كابل خليقة بالإطراء الذى كاله لها الإمبراطور بابر .

ومناخ الجزء السامق من جبال هندوكش الذى تسكنه قبائل كافر يماثل تمام المماثلة إقليم الألب ، وهو يشبه مناخ بعض أجزاء من جبال الهملايا .

ونباتات أفغانستان هي بصفة عامة نباتات الهضبة الفارسية ، وهى تختلف اختلافا بيّنا عن نباتات سهول الهند . ولا ينمو في السهول إلا القليل من الأشجار ، اللهم إلا ما زرع منها في الحدائق كأشجار الفاكهة والدُلْب والحور ، على حين تنبت في الجبال المرتفعة صنوف عدة من أشجار الصنوبر والبلوط الدائم الخضرة مع الأعناب البرية واللبلاب والورد . أما في السلاسل الجبلية الأقل ارتفاعا والأشد جفافا فنجد الفستق البرى (Pistacia khinjuk) والزيتون البرى (Olea europea) والعرعر (J. excelsa) والياسمين (Tecoma undulata) .

ويوجد شجر الحلتيت بكثرة فى نواح عديدة. وتكثر أيضا الأزهار البرية فى الربيع ، وخاصة السوسن والخزامى والخشخاش .

**التقسيم السياسى :**

يتبع التقسيم السياسى للقطر التقسيم الطبيعى .

**كابل :** تشمل ولاية كابل الأودية المرتفعة الخصيبة حول المجارى العليا لأنهار كابل ولوغر وتگاو ونهر غزنة ، كما تشمل الجزء الأسفل من وادى كابل قرب جلال آباد (انظر هذه المادة)؛ وكانت غزنة (انظر هذه المادة) فيما سبق أهم مدينة فى هذه المنطقة ، ولكن كابل (انظر هذه المادة) حلت محلها فى الأربعمائة السنة الماضية : وقد اعترف بكابل مقراً للحكم فى عهد أباطرة المغل، واتخذها الملوك الدرّانية قصبة لهم بدلا من قندهار . ومنافستها القديمة پشاور (انظر هذه المادة) هى المركز الطبيعى للقبائل التى تعيش فى السهول القريبة من نهر السند ، ولكنها اقتطعت من أفغانستان منذ أن انتزعها السيخ سنة ١٨٣٤ ، وأصبحت من سنة ١٨٤٨ إلى سنة ١٩٤٧ جزءاً من الهند البريطانية .

**قندهار :** تشمل قندهار الولاية القديمة زمين داور ، كما تشمل الوديان السفلى لأنهار هلمند ، وترنك ، وأرغنداب ، وأرغسان ، التى هى أهم مواطن الدرّانية . وكانت المدينة الحديثة قندهار (انظر هذه المادة) القائمة على نهر أرغنداب قصبة الولاية منذ القرن الرابع عشر الميلادى ، وقد حلت محل مدن قديمة مثل گرشك (انظر هذه المادة) وبست (انظر هذه المادة) ؛

**سيستان** (انظر مادة «سجستان») : هى الكورة الحارة الخصبة الواقعة حول هامون ؛ على أن جزءاً كبيرا منها يتبع فارس ؛ وهى لا تشتمل على مدن كبيرة :

**هراة :** وتشمل ولاية هراة وادى هرى رود الخصيب والإقليم المكشوف الممتد بين جبال هزاره وحد فارس ، كما تشمل جزءاً كبيرا من هذه الجبال تسكنها قبيلتا هزارة (انظر هذه المادة) وچهار أيماق (انظر هذه المادة) . وقصبة الولاية مدينة هراة (انظر هذه المادة) التى هى من أهم المدائن فى تاريخ الشرق . وبالرغم من أن هذه المدينة قد فقدت مجدها القديم فإنها لا تزال مكانا هاما ويجب أن يكون هذا شأنها ، ولا شك أنها سوف تنمو نموا عظيما بفضل الأمن وتحسن أسباب المواصلات : وسبزوار (انظر هذه المادة) أيضا مدينة مزدهرة فى جنوبى الولاية .

**هزارستان** (انظر هذه المادة) : هى إقليم قبيلتى «هزاره» و«چهار أيماق» الذى يقوم فى الكتلة الجبلية التى يحدها من ناحية الشمال كوه بابا ، ويحدها من الغرب إقليم هراة ؛ ومن الشرق والجنوب وادى هلمند . وهى البلاد التى عرفت قديما باسم غور (انظر هذه المادة) ، والراجح أن خرائب مدينة غور تحدد موقع القصبة القديمة فيروزكوه حيث كان الملوك الغورية يحكمون فى القرن الثانى عشر الميلادى ؛ وليس فيها الآن مدينة ذات شأن ؛

**تركستان :** تعرف البلاد التي تمتد شمال كوه بابا حتى نهر جيحون بالتركستان ، وقصبتها القديمة بَلْخ ( انظر هذه المادة ) قد فقدت شأنها القديم ، أما المراكز الحالية للإدارة فهي مزار شريف ( انظر هذه المادة ) و« طاش قورغان » و« ميمنة » .

**بدخشان** ( انظر هذه المادة ) : يعرف ببَدَخْشان الإقليم الذي يقوم شمالي هندوكُش وشرقي التركستان بمحاذاة الضفة اليسرى لنهر جيحون . ويروي هذا الإقليم نهر « قُنْدز » وروافده .

**وخان :** يقوم أقصى من ذلك شرقا الوادي الجبلي الطويل المعروف بوَخَان ( انظر هذه المادة ) وهو يمتد حتى جبال پامير .

**نورستان :** منطقة جبلية من هندوكش تقوم شمالي وادي كابل وغربي كونر ويسكنها الكافرية ، وقد عرفت هذه المنطقة بكافرستان ( انظر هذه المادة ) ، ولكن اسمها تعدل إلى نورستان بعد غزوة عبد الرحمن خان سنة ١٨٩٧ .

**المصادر :**

(١) M. Akram : *Bibliographie analytique de l'Afghanistan* ، باريس سنة ١٩٤٧ ( ٢ ) E. Elphinistone : *Caubul* ، لندن سنة ١٨٣٩ — ١٨٤٢ (٣) J. Ferrier : *Caravan Journeys* ، لندن سنة ١٨٥٧ (٤) A. Burnes : *Cabool* ، لندن سنة ١٨٤٢ (٥) الكاتب نفسه : *Bokhara* ، لندن سنة ١٨٣٥ (٦) N. Khanikov : *Bokhara* ، الترجمة الإنكليزية بقلم V. Bode ، لندن سنة ١٨٤٥ (٧) H.W. Bellew : *Afghanistan and the Afghans* ، لندن سنة ١٨٣٩ (٨) الكاتب نفسه : *Political Mission to Afghanistan* ، لندن سنة ١٨٦٢ (٩) T.S. Holdich : *The Indian Borderland* ، لندن سنة ١٩٠١ (١٠) الكاتب نفسه : *Geographical Results of the Afghan Campaign, Proc. of the Roy. Geogr. Soc.* ، سنة ١٨٧٩ (١١) Evan Smith في F.J. Goldsmid : *Eastern Persia* ، لندن سنة ١٨٧٦ ، ج ١ ، ص ٢٢٣ ، ٤٢٨ (١٢) C. Masson : *Travels in Balochistan, Afghanistan etc.* ، لندن سنة ١٨٤٤ (١٣) G.T. Vigne : *Ghazni, Kabul and Afghanistan* ، لندن سنة ١٨٤٠ (١٤) Mohan Lal : *Travels in Punjab, Afghanistan* ، لندن سنة ١٨٧٦ (١٥) C.E. Yate : *Northern Afghanistan* ، إدنبره — لندن سنة ١٨٨٨ (١٦) G.S. Thornburn : *Bannu* ، لندن سنة ١٨٧٦ (١٧) Oliver : *Across the Border, Pathan and Baloch* ، لندن سنة ١٨٩٠ (١٨) A. H. Mac-Mahon : *Southern Broderland of Afghanistan, Geogr. Journal* سنة ١٨٩٧ (١٩) الكاتب نفسه : *Survey and Exploration in Seistan* ، في المصدر نفسه سنة ١٩٠٦ (٢٠) P. Molesworth Sykes : *Eourth Journey in Persia* ، المصدر نفسه ، سنة ١٩٠٢ (٢١) A. and P. Griesbach : *Field Notes, Geol. Survey of India* ، ج١٩ ، ص١ ، ١٤ (٢٢) A. Hamilton : *Afghanistan* ، لندن سنة ١٩٠٦ (٢٣) F.A.G. Martin : *Under the Absolute Amir* ،

لندن سنة ١٩٠٧ (٢٤) O.V. Niedermayer : *Afghanistan* ، ليبسك سنة ١٩٢٤ (٢٥) E. Trinkler : *Afghanistan eine landskundliche Studie* ، گوتا سنة ١٩٢٨ (٢٦) الكاتب نفسه : *Quer durch Afghanistan nach Indien* ، برلين سنة ١٩٢٥ (٢٧) R. Furon : *l'Afghanistan* ، پاريس سنة ١٩٢٦ (٢٨) الكاتب نفسه : *L'Iran, Perse et l'Afghanistan* ، الطبعة الثانية پاريس سنة ١٩٥١ (٢٩) E. Dollot : *l'Afghanistan* ، پاريس سنة ١٩٣٧ (٣٠) Ikbal Ali Shah : *Modern Afghanistan* ، لندن سنة ١٩٣٨ (٣١) V. Chervinka : *Afghanistan, Structure économique et social, commerce extérieur* ، لوزان سنة ١٩٥٠ ؛ [ لونگويرث ديمز M. Longworth Dames ]

## (٢) أجناسها

ينقسم سكان أفغانستان إلى المجموعات الرئيسية التالية : (١) الأفغان (٢) التاجيك والإيرانين (٣) المغول الترك (٤) سكان هندوكش الهنديين الآريين .

**(١) الأفغان** : انظر المادة السابقة .

**(٢) التاجيك** : وهو الاسم العام ( انظر مادة « تاجيك » ) لسكان أفغانستان الذين يتحدثون باللغة الفارسية ، ويطلق عليهم أيضا فى كثير من الأحيان : الپارسيوانية ، أو « الدهگانية » و « الدهوارية » فى الشرق والجنوب ، وهم قرويون ؛ وكذلك يتكلم الفارسية سكان معظم المدن ؛ وليس للتاجيك نظام قبلى ، إلا فى بعض أصقاع قاصية ، والتاجيك فى القرى مستأجرون للأرض مسالمون ؛ وهم فى هراة وسجستان امتداد مباشر لفرس بلاد فارس ، أما فى شمالى أفغانستان ( من مَيْمَنَة إلى بَدَخْشان ) فإنهم يتصلون بتاجيك الاتحاد السوفيتى ؛ ويشغلون فى جنوبى شرق أفغانستان بعضا من أخصب الكور الزراعية حول منطقة غزنة وفى إقليم كابل ( كوه دامن وپنجشير وغيرهما ) ؛ وهم من حيث علم الجنس الإنسانى مختلطون أشد الاختلاط ، على أن تاجيك بذخشان من سكان التلال وتاجيك شمالى أفغانستان هم بصفة عامة من الجنس الألبى . والراجح أن كثيراً من التاجيك جنوبى هندوكش ينتمون إلى الجنس الإيرانى الأفغانى ؛ ومع ذلك فإن بعض تاجيك بذخشان من سكان التلال لا يزالون يحتفظون بلغاتهم الإيرانية القديمة ؛ ويصدق هذا على البراچية شمالى كابل والأورْمُرِيَّة فى وادى لوگر . وقد انحدر القزلباش من الترك الفرس الذين أسكنهم نادر كابل وهراة .

**(٣) القبائل التركية والمغولية** : تكوّن القبائل التركية فى شمالى أفغانستان فريقا هاما — أو قل مسيطراً — من السكان ؛ وقد استقر معظم الأوزبكية ( انظر هذه المادة ) فى القرى والمدن ، وقد قدّر جارنگ Jarring عددهم بخمسمائة ألف نسمة تقريبا ؛ وإلى الغرب منهم ، بين أندخوى وبالا مرغاب ، نجد البدو التركمان ( انظر هذه المادة ) وخاصة الـ « إرسريّة » ( ويرتفع عددهم فيما يقدّر إلى ٢٠٠,٠٠٠ نسمة ) ؛ ويعيش فى پامير الأفغانية حوالى ٣٠٠,٠٠٠ نسمة من البدو القرغيز ( انظر هذه المادة ) ؛ وتمثل بعض القبائل التركية الأخرى أيضا فى أفغانستان ؛ وأغلب

الظن أن الأتراك النازلين فى كوهستان [ قوهستان ] وكوه دامن شمالى كابل قد تخلوا الآن عن لغتهم القومية .

وفى الكتلة الجبلية الوسطى — من غزنة إلى هراة ومن شمالى باميان إلى منتصف هلمند — تسكن قبائل من أصل أوجلس مغولى أو تركى مختلط ، وتنتشر هذه القبائل حتى تدخل فى فارس أيضا . والجزء الشرقى من هذا الصقع هو موطن الهزارية ( انظر هذه المادة ) أو « البربرية » : وهم ينشعبون عدة قبائل : الداى — كُندى ، والداى — زنكى ، والجاغُرى وغيرها : وقد استقر الهزارية فى القرى ، وسكن زعماؤهم السابقون ذوو السلطان العظيم فى قلاع النبلاء ؛ وهم شيعيون ، وكانوا يحتفظون بما يشبه الاستقلال حتى عهد الأمير عبد الرحمن ؛ وقد اتهمهم جيرانهم السنيون بممارسة شعائر « إطفاء المصابيح » المخزية والتسهل فى الآداب الجنسية بصفة عامة . فلما أخضعهم الأمير الأفغانى آخر الأمر سعى كثير منهم إلى الالتجاء إلى كَوَطَّة وغيرها من الأماكن خارج أفغانستان . ويشتغل عدد كبير من الهزارية عمالا فى كابل وغيرها من المدن . وفيهم بلا شك سمات من الجنس المغولى ولكنهم فى العادة يتميزون عن الأوزبكية الذين تزداد وجوههم فلطحة عن الهزارية . وأقصى من ذلك غربا ، على جانبى هرى رود ، نجد الچهار أيماق (انظر هذه المادة ، ومعنى الاسم : القبائل الأربع ) السنيين ، وهو مصطلح يستخدم فيما يظهر بشىء من التساهل ولكنه يشمل عادة التَيْمَنية (جنوبى هرى رود) والفيروزكوهية ( شمالى هذا النهر ) والجمشيدية (كوشك ) والتيمورية ( غربى هراة فى فارس ) والهزارية (قلعة نو) ، والراجح أنهم لا يلتبسون بالهزارية الشرقيين ، ويظن فى كثير من الأحوال أن الهزارية انحدروا من جنود جنكيز خان ، على أن الاحتمال الأرجح أن عناصر مغولية ، وتركية إلى حد ما ، قد احتلت شيئا فشيئا الأراضى التى خربها هو وخلفاؤه ( انظر Bacon : المصدر المذكور ) .

٤ — الهنود الآريون والكافرية : وأهم القبائل الهندية الأوربية « الدردية » فى أفغانستان هم البشائية ( ويعرفون محليا أيضا بالدهگانية ) فى كوهستان كابل ولَغْمان ووادى كونر الأسفل . وهم بقايا سكان كابيشه ونگرهاره الهنود والبوذيين القدماء ؛ وهناك أيضا بعض جماعات صغرى من أصل هندى آرى فى إقليم كونر ؛ ويسكن نورستان ( كافرستان فيما سبق ) عدد من القبائل تتميز لغويا من الهنود الأوربيين الأقحاح ( انظر مادة « كافرستان » ) وقد غزا هؤلاء آخر الأمر عبد الرحمن سنة ١٨٩٦ ، وأدخلوا فى الإسلام ، وظل بعض القبائل الدردية أيضا على الوثنية حتى عهود حديثة بعض الحداثة ؛ ويسمى الكافرية الآن النورستانية أو الجديدية أى الداخلون الجدد فى الإسلام . وكانت ديانتهم القديمة شركاً من طراز هندى ، وعبادة مجموعة من الآلهة تختلف من قبيلة إلى قبيلة . وليس بين أيدينا شاهد على أنهم من أصل إغريقى كما يقال على سبيل التأكيد فى بعض الأحيان .

وكان جيرانهم يقسمونهم إلى « سياه پوش » أى ذوى الأردية السوداء ( الكاتية والكامية ) و « سفيد پوش » أى ذوى الأردية البيضاء ( الوايگلية والأشكونية والپرسونية والپرونيوية ) ؛ ويضم الكافرية من حيث الجنس عناصر شرقية ودينارية وشمالية علاوة على جنس قصير ذى رؤوس مستطيلة له صلة بسكان غربى الهالايا . ونسبة أصحاب الدم الأشقر مرتفعة بين بعض القبائل .

وثمة بعض الجاط (انظر هذه المادة ؛ أى النَّوَر) فى أفغانستان ، ويوجد قليل من الگوجرية ( انظر هذه المادة ) فى وادى كونر . أما الهندوس فقد استقروا تجارا ومسلفى نقود فى كابل ومدن أخرى ، وزراع حدائق فى كوه دامن شمالى كابل .

المصادر :

(١) H.W. Bellew : *Races of Afghanistan*، كلكتة سنة ١٨٨٠ (٢) H.G. Raverty : *Notes on Afghanistan*، لندن سنة ١٨٨٠ (٣) محمد حيات : حيات أفغانى ( بالأردية ، الترجمة الإنكليزية بعنوان *Afghanistan* ، لاهور سنة ١٨٧٦ ) (٤) J. Biddulph : *Tribes of Hindoo Koosh* ، كلكتة سنة ١٨٨٠ (٥) B.S. Guha : *Racial Affinities of the People of India* فى *Census of India* سنة ١٩٣١ ، مجلد ١ ، ج ٣ أ ، ص ١٠ وما بعدها من المقدمة ، سملا سنة ١٩٣٥ (٦) G. S. Robertson : *Kafirs of the Hindu-Kush* ، لندن سنة ١٨٩٦ (٧) Herrlich : *Beitrage zur Rassen-und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren* فى *Deutsche im Hindukusch* ، برلين سنة ١٩٣٧ (٨) Markowski : *Die materielle Kultur des Kabulgebietes* ، ليپسك سنة ١٩٣٢ (٩) Andreev : *Po etnologiya Afghanistana* ، تاشكند سنة ١٩٣٢ (١٠) G. Jarring : *On the distribution of Turkish tribes in Afghanistan* ، لوند — ليپسك سنة ١٩٣٩ (١١) S. W. Bacon : *Inquiry into the History of the Hazara Mongols* فى *Journal of Anthropology* سنة ١٩٥١ ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

## (٣) اللغات

يذكر بابر إحدى عشرة لغة يتحدث بها القوم فى إقليم كابل ، وعدد اللغات الحقيقى فى قطر أفغانستان كله أكبر من هذا بكثير ؛ ويتحدث معظم السكان بالپشتو أو بالفارسية ، وكل منهما لغة إيرانية .

أما عن الپشتو فانظر مادة « الأفغان » .

**اللغات الإيرانية الأخرى** : معظم اللهجات الفارسية ( انظر مادة « إيران » القسم الخاص باللغة) التى يتحدث بها فى أفغانستان من الشعبة الشرقية التى تحتفظ بالتفرقة بين خاصة المجهول : ē و ō والمعروف ī و ū ؛ وتندمج هذه اللهجات بإقليم هراة فى الشعبة الغربية ، وتتسم لهجة الهزارية بسمات خاصة بها ؛ أما لهجة البلوچى فهى تجاوز — أو تكاد — الحد إلى الصحراوات الجنوبية. والأورمرية فى وادى لوغر جنوبى كابل فى طريقها إلى الاندثار ولكن القوم لا يزالون يتحدثون بها فى كانگُرام بوزيرستان ، وفى شمالى هندوكش بجبال بذخشان ،

بقيت اللغات المعروفة بلغات پامير أو غلچه (انظر هذه المادة) على أن من المرجح أنها تنكمش وتحل محلها بالتدريج الفارسية التاجيكية. وهذه اللغات تشمل المُنْجي التي يتحدث بها فى مُنْجان (مع لهجة انشعبت منها تعرف باسم « يِدْغَه » فى چترال) ولغة وخى التى عفى عليها الزمن فى وَخان (وهى تمتد إلى گلگت وچترال)، والسنگليچى والزيباكى، والإشكاشمى عند ثنية نهر جيحون وفى وادى وردوج الأعلى؛ والشُغْنى، والروشانى فى وادى جيحون شمالى « إشْكاشم ».

الهندية الآرية والكافرية: ونحن نجد، إلى جانب اللهندا التى يتحدث بها الهنود، عددا من اللغات واللهجات الهندية الآرية على مشارف نورستان فى شمالى شرق أفغانستان؛ وهى تنتسب إلى الشعبة الدردية من الهندية الآرية، وأهمها البشائى التى لها عدة لهجات تختلف فيما بينها اختلافا واسعا، وهى غنية فى ميدان الشعر الشعبى. ففى وادى كونر لصنق حد چترال، يتحدث القوم بالگاور باتى. أما اللغات الكافرية (كاتى، ووايگلى، وأشكون، وپرسون) فلها مكانة مستقلة بعض الاستقلال، ولاشك أنها انشعبت من الهندية الآرية فيما قبل العهود الڤيدية، ولكن هذه اللغات تكتظ الآن بعناصر هندية آرية خالصة.

لغات ليست هندية آرية: يتحدث باللهجات التركية الأوزبكية التركمانُ والقرغيزُ فى شمالى أفغانستان. وقد تخلى معظم الهزارية الآن عن لغتهم القديمة، والراجح أن هذا هو الحال بالنسبة للچهار أيماقية. ولكن ماكنزى F. Mackenzie كان لا يزال قادرا (استنادا إلى اتصال شخصى) سنة ١٩٥١ على أن يجمع قوائم بكلمات تشمل كثيرا من الألفاظ المغولية الأصل من بين الهزارية فى بهسود والمغول فى شمالى ميمنة. ويقال إن بعض البدو غربى مزار شريف لا يزالون يتحدثون بالعربية، ويصدق هذا أيضا على بعض العرب فى تاجيكستان (انظر مادة « عرب »).

المصادر:

مصادر عامة: (١) Linguistic Survey of India مجلد ١٠ (Eranian)، ج ٨ / ٢ (Dardic) (٢) G. Morgenstierne: Report on a Linguistic Mission in Afghanistan (Languages)، أوسلو سنة ١٩٢٦ (٣) الكاتب نفسه: Rep. on a Linguistic Mission to North West India، أوسلو ١٩٣٢.

الفارسية: (٤) D. L. R. Lorimer: Phonology of Bakhtiari, Badakhshani etc.، لندن سنة ١٩٢٢ (٥) G. Morgenstierne: Persian Texts from Afghanistan فى Acta Orientalia، ج ٦

أورمرى وبراجى: (٦) G.A. Grierson: The Ormuri or Bargistâ Language، كلكتة سنة ١٩١٨ (٧) الكاتب نفسه: (LSI) Ormuri، ج ١٠ (٨) G. Morgenstierne: Indo-Iranian Frontier Languages، ج ١، أوسلو سنة ١٩٢٩، (Parachi and Ormuri) (٩) الكاتب نفسه: Supplementary Notes on Ormuri،

، N(orsk) T(idskrift for) S (progwidenskap) جـ ٥ .

لهجات پامير : (١٠) W. Gieger : *Pamir-Dialekte* (*Grundr. d. iran Philol.* جـ ١ / ٢ وبه مصادر) (١١) G. A. Grierson : *Linguistic Survey of India* جـ١٠ (وبه مصادر) (١٢) G. Morgenstierne : *Indo-Iranian Frontier Languages* ، جـ ٢ ، أوسلو سنة ١٩٣٨ (١٣) الكاتب نفسه : *Notes on Shughni* ، NTS ، ١٤ (١٤) R. Gauthiot : *Quelques observations sur le mindjani* ، (MSL سنة ١٩١٥) (١٥) W. Lenz : *Materialen zur Kenntnis der Schugni-Gruppe* گوتنگن سنة ١٩٣٣ (١٦) H. Skold : *Materialen zu den Iranischen Pamirsprachen* لوند سنة ١٩٣٦ (١٧) I. I. Zarubin : *Kharakteristike mundzkanskogo Yazika* ، ليلينغراد سنة ١٩٢٧ (١٨) Klimchitskiy : *Vakhanskie tekstī* موسكو — لينينغراد سنة ١٩٣٦ .

اللغات الدردية والكافرية : (١٩) G. A. Grierson : *Linguistic Survey of India* ، جـ ٨ ، ٢ (مع قوائم بالكتب القديمة) (٢٠) G. Morgenstierne : (*Indo-Iranian Frontier Languages*) *Pashai Texts* ، جـ ٣ / ٢ ، أوسلو سنة ١٩٤٤ (٢١) الكاتب نفسه : *The Language of the Ashkun Kafirs* (NTS. ، ٢) (٢٢) الكاتب نفسه : *Notes on Gawar Bati* ، أوسلو سنة ١٩٥٠ ، ومطبوعات أخرى .

التركية والمغولية : (٢٣) G. Jarring : *Uzbek Texts from Afghan Turkestan* ، لوند سنة ١٩٣٨ (٢٤) Ramstedt : *Mogholica* ، JSFO ، ٢٣ (٢٥) Leech : *Vocabulary of the Moghal Aimaks* ( *Vocabularies of Some Languages etc.* ) ، بومباى سنة ١٨٣٨ .

## (٤) الدين

منذ دخول الكافرية فى الإسلام أصبح جميع سكان أفغانستان تقريباً من المسلمين ، وأغلبيتهم العظمى من أهل السنة . أما الشيعة فهم الهزارية والقزلباش وكيانية سيستان (سجستان) وهراة ، وقليل من القبائل البطهانية على الحدود (التورية ، وبعض بطون من الأوركزائى وبنگش إلى جانب أشراف تراه) وبعض الكوهستانية والبلخشية . والإسماعيلية من هؤلاء هم سكان بلخشان (ويدخل فيها شُغْنان ووَخان وغيرهما) وكثير من پشائية لغمان والوديان المتاخمة ، ويطلق البلخشية على أنفسهم لقب الملآئية وعرف اليشائية بالعلى إلهية (انظر Ivanow : *Guide to Ism. Literature* ، ص ٩) . وقد يكون بين البطهانية الشيعة بعدُ أتباع فى الخفاء للزنديق الكبير بايزيد أنصارى (انظر مادة « رَوْشَنِيَّة ») .

والإسلام على مذهب أهل السنة ثابت مكين فى أفغانستان ، والشريعة الإسلامية فيها مرعية . ويؤخذ الهنود والشيعة بالتسامح ، أما الأحمدية فلا يسمح لهم بدخول البلاد ، كما أن بعثات التبشير المسيحية محرمة . ويقدس الناس أولياء أفغانستان وقبورهم .

وكثيراً ما كان للملاوات بين القبائل البطهانية على الحدود شأن هام في السياسة المحلية وفي إعلان الجهاد.

جورجيه [ موركنستيرن G. Morgenstierne ]

## ( ٥ ) التاريخ

### ١ — ما قبل الإسلام

إن البقاع التي تعرف الآن بأفغانستان كانت تسكنها قبائل إيرانية أثناء الهجرات الآرية في الألف الأول والألف الثاني قبل الميلاد ، وقد أدخلها قورش في الإمبراطورية الأكمينية وتنازعها بعد غزوات الإسكندر ( انظر W. W. Tarn : *Alexander the Great* ، كمبردج سنة ١٩٤٨ ) أهل بلخ ( *Bactrians* ) المتأغرقون والفرثيون ( انظر W. W. Tarn : *The Greeks in Bactria and India* ، كمبردج سنة ١٩٥٢ ) ؛ وفي القرن الأول قبل الميلاد حدث تدفق جديد للقبائل الإيرانية تحت زعامة قبيلة يوه تشي الكوشية ؛ والإمبراطورية الكوشية — التي بلغت أوج عزها بزعامة كوجولا كادفيسس في القرن الأول الميلادي وبزعامة كانشكا في القرن الثاني ( انظر *Cambridge History of India* ، ج ١ ، سنة ١٩٣٥ ؛ R. Ghirshman: *Bégram. Recherches archéologiques et historique sur les Kouchans* ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ) قد سقطت آخر الأمر في يد الساسانيين وعلى رأسهم شابور الثاني ( سابور ) ، والراجح أن ذلك حدث في منتصف القرن الرابع الميلادي . وحدث بعيد سنة ٣٥٠ أن وقع ضغط من العناصر المغولية التركية من ناحية الشرق على قبائل يوه تشي التي بقيت في كاشغريا ، فدفع هذه القبائل إلى الظهور في بكتريا ( بلخ ) يعاونها حلف من قبائل من أصل متقارب تعرف بالچيونية ( انظر R. Ghirshman : *Les Chionites-Hephtalites* ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ، ص ٦٩ وما بعدها ) ؛ وسار سابور لملاقاة الغزاة على الرغم من الحرب التي كانت قائمة بينه وبين رومة ، ولكنه اضطر إلى التصالح معهم وإسكانهم في بكتريا وأقاليمها الخارجية لقاء معاونتهم له على الرومان .

ولم يلبث كيدَرا ملك يوه تشي — أو «الكوشانيين الصغار» — أن مد فتوحه إلى جنوبي هندوكش . وضم پاروپا ميساد وگندهاره ؛ وإلى وقت هذا التوسع يجب أن نُرجع قيام قبيلة من الچيونية والزابلية في غزنة ؛ وقد أدت الجهود التي بذلها كيدَرا لدعم استقلاله إلى صدام جديد مع سابور ، وانحاز الچيونية فيه إلى سابور ؛ وفقد كدرا مملكته ، والراجح أنه فقد حياته ؛ وانتقلت باكتريا إلى أيدي الچيونية المعروفين بالهياطلة نسبة إلى اسم بيتهم الحاكم؛ وحوالى سنة ٤٠٠ م كانت الأراضي التي إلى الشمال من هندوكش وجنوبيها في حوزة الهياطلة الچيونية الذين شعبتهم سلسلة الجبال شعبتين ، ولو أن الشعبة الجنوبية كانت تعترف بسيادة الشعبة الشمالية ، ومع ذلك فقد ظلت الشعبتان على ولائهما للساسانيين . وبقيت هذه التبعية ما بقي البيت الحاكم الفارسي قوياً ، على أنه ما وافى مستهل القرن الخامس الميلادي حتى استغل الهياطلة المصاعب التي تعانيها فارس في نضالها مع رومة وفي دفاعها عن ممرات القوقاز ضد البرابرة وحاولوا أن ينفضوا عن كاهلهم هذه التبعية ولم

ينالوا من وراء ذلك إلا العودة إلى الخضوع على يد بهرام گور فى نفس الوقت الذى أوقف فيه ملوك گوپتا ضغطهم تجاه الهند .

وكان منتصف القرن الخامس الميلادى نقطة تحول فى العلاقات بين فارس والهياطلة . ففى عهد فيروز أحرز الهياطلة سنة ٤٨٤م نصراً كاد أن يحيلهم من أتباع لإيران إلى سادة لها، وظل الساسانيون يؤدون لهم جزية أكثر من نصف قرن . وإنما حدث حوالى سنة ٥٦٠م أن ظهر على مسرح الحوادث فى أواسط آسية قوم جدد هم الأتراك الغربيون ، فعقد تحالف بينهم وبين كسرى الأول أدى إلى زوال دولة الهياطلة الكبرى ( انظر عن علاقاتها مع الساسانيين : A. Christensen : *L'Iran sous les Sasanides* ، الطبعة الثانية ١٩٤٤ ) .

وخلف الهياطلة مملكة زابل ، أو مملكة الچيونية الجنوبيين . ففى نهاية القرن الخامس الميلادى حكمت أسرة جديدة البلاد التى إلى الجنوب من هندوكش . وقد قام ملكاها : تورامانا ومهراكولا ( حوالى ٥١٥ — ٥٤٤م ) بغزوات واسعة النطاق فى الهند ، وكان الملك الثانى منصرفا إلى عبادة إله شمسى هو مهره ، وقد خلف وراءه ذكرى اضطهادات فظيعة استمرت حتى قضى عليه حلف وطنى هندى . وقد سبق اختفاء مملكة الچيونية الجنوبيين بسنوات قلائل القضاء على سيادة الهياطلة فى البقاع الشمالية .

ولما تحطمت هاتان المملكتان ظلت أراضيها فى يد عدد من الأمراء الصغار أصبح بعضهم أقيالا للساسانيين ، وبعضهم أقيالا للأتراك . وقد تمثلت الحالة السياسية لشرقى أفغانستان حوالى منتصف القرن السابع الميلادى فى وصف الرحلات التى قام بها الجوّاب الصينى هيوون تسانغ ، فقد ورد فيه — لأول مرة فى مصدر تاريخى — شعب الأفغان بصيغة « بلاد أبئوكين » الواقعة فى الجزء الشمالى من جبال سليمان ( انظر A. Foucher : *La Vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* ج ٢ ، باريس سنة ١٩٤٧ ، ص ٢٣٥ ، ٢٥٢ ، تعليق ١٧ ) .

وبعد زيارة هيوون تسانغ لها بوقت قصير حطمت أسرة تانغ الحاكمة الصينية الأتراك الغربيين وبسطت سيادتها على الأراضى التى إلى الغرب من پامير . وانقضى قرن كامل ( ٦٥٩ — ٧٥١م ) ظلت فيه ست عشرة مملكة شمالى هندوكش وجنوبها تعترف بسلطان الإمبراطور الصينى اعترافاً أقرب إلى الاعتراف الاسمى منه إلى الاعتراف الفعلى . أما الفاتحون العرب الذين اجتاحوا إيران بسرعة شديدة ، فقد أوقفوا فى هذا الجزء من أفغانستان لما أبداه آخر الملوك الصغار الباقين من مقاومة عززتها الفتن والخلافات التى نشبت بين القبائل الغازية، ولم يحرز الإسلام انتصاره الأخير جنوبى هندوكش إلا فى نهاية القرن التاسع الميلادى . ومهما يكن من شئ فإن عنصر الهياطلة لم يختف دون أن يترك آثاراً فى التكوين السلالى لأفغانستان الحديثة ، ولا يزال يوجد فى بدخشان جماعة مهمة تحمل اسم «هَيْطَل» ( ومن شاء معلومات أوفى عن الهياطلة الچيونية فليرجع إلى مواد « هيطل» و « زابلستان » و « زون» ؛ أما عن التاريخ القديم فى جوهره فانظر أيضاً :

*The Early Empires of* : W. M. McGovern
*Central Asia* ، سنة ١٩٣٩) .
خورشيد [ غرشمان R. Ghirshman]

**ب — تاريخها الإسلامى حتى قيام الدولة الأفغانية الوطنية :**

**حتى العصر المغولى** : الأراضى التى تكون أفغانستان الحديثة كانت تتبع فى الألف السنة الأولى من التاريخ الإسلامى ولايات مختلفة ، ومع أن هذه الولايات المجاورة قد جرت عليها فى كثير من الأحيان نفس التقلبات فإنها لم تكن فى أى وقت وحدة مستقلة . وكذلك لم يُقِم الأفغان دولة خاصة بهم حتى أيام ميرويس بعامة ، وأيام أحمد شاه درانى بخاصة : وقد لخص القليل الذى نعرفه عن التاريخ الأول للأفغان فى مادة « أفغان » . وحسبنا هنا أن نلم إلماماً وجيزاً بهذا القطر : (من شاء معلومات أوفى فليرجع إلى المواد الخاصة بالولايات المختلفة مثل : « خراسان » و « سجستان » و « زابلستان » و « زمين داور » و « طخارستان » و « كابلستان » ؛ والمواد الخاصة بالأسر التى حكمت هذه البلاد ، وكذلك المواد التى أفردت لأهم المدن مثل : «بلخ» و « غزنة » و « هراة » و « كابل » وغيرها ) .

وفى أيام الفتوح الإسلامية لم تلبث الولايات التى كانت تابعة للإمبراطورية الساسانية أن اجتيحت ، وقد اخترقت موجة من الفتح سجستان ، ولكن المحاولات التى ظلت تبذل خلال القرون الثلاثة الأولى لغزو كابل من هذه القاعدة لم تؤد إلى نتائج باقية حتى قيام الدولة الصفارية (انظر هذه المادة) .

وقد قاومت ولاية كابل الاصطباغ بالصبغة الإسلامية مدة أطول من سائر الولايات الإسلامية الشرقية ، ولم يتحقق هذا تمام التحقيق إلا فى عهد الغزنويين . وفى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) انتزع ألپ تكين ( انظر هذه المادة ) غزنة من حاكمها السابق لَويك ، وغزا زابلستان وأقام إمارة مستقلة ورثها ابنه إسحق ثم ورثها مولى له هو بلكاتكين ، ثم ورثها مولى آخر هو سبكتكين مؤسس الدولة الغزنوية ( انظر هذه المادة ) . وكان مقر هذه الدولة فى غزنة ، ومن هذه المدينة خرج محمود ( انظر هذه المادة ) أعظم الحكام الغزنويين ، فى حملاته على بلاد فارس غرباً والهند شرقاً . ومع أن الاسم «أفغان» قد ظهر لأول مرة عند المؤرخين حوالى هذا الوقت ، فإن البيت الحاكم الغزنوى لم يكن بأى وجه بيتاً أفغانياً قوميا . والراجح أن الجيوش كان معظمها من الأتراك . ولما سار محمود إلى بلخ لقتال الحاكم القرهخانى كان جيشه — فى رواية العتبى — يتألف من هنود وخلج ( انظر هذه المادة ) وأفغان وغزنويين ، والمقصود بالغزنويين بلا شك الإيرانيون ( التاجيك : انظر مادة « تاجيك » ) فى ولاية غزنة . وفى سنة ٤١٤هـ ( ١٠٢٣م ) هاجم محمود أفغانَ سليمان كوه ونهب منازلهم .

وما أشرفت حياة محمود على النهاية حتى كان يحكم ممتلكات واسعة تشمل غربى خراسان وجزءاً من بلاد الجبال وطبرستان كما يشمل فى الشرق البنجاب كله . وكان نفوذه ناحية الشمال يمتد إلى ما وراء نهر جيحون ، بينما يتألف مركز هذه

الممتلكات من جميع البلاد التى تعرف حالياً بأفغانستان ، وكان لشخصية هذا الفاتح العظيم أثر عميق ، فقد أصبح بوجه من الوجوه بطلا قومياً فى البلاد التى كانت قلب إمبراطوريته ( وانظر عن بقية تاريخ هذه الأسرة مادة « الغزنويون » ) . وقد اضطر بهرام شاه ( ٥١١ – ٥٥٢هـ = ١١١٨ – ١١٥٧م ) إلى الاعتراف بسيادة السلاجقة ، ثم ازدادت قوة زعماء الغور شيئاً فشيئاً وطردوا الغزنويين بعد صراعات طويلة ، والراجح أن البيت الحاكم الغورى (انظر مادة «الغوريون») كان من أصل تاجيكى ، وقد وقفت الغزوات التى شنها الغز والخوارزمشاهية فى طريق تقدم هذه الأسرة ، وبذلك فقد الغوريون سلطانهم فى موطنهم هم ، ولكنهم نجحوا فى إقامة إمبراطورية فى الهند ورثها مواليهم الأتراك ، وقد اضطر جلال الدين منكوبرتى السليل الأخير لبيت الخوارزمشاهية أن ينسحب أمام المغول بقيادة جنكيز خان بعد مقاومة شديدة .

**المغول والكرت** : غزا تولى بن جنكيز هراة وسيستان (سجستان)، وغزا أكداى غزنة . ودخل أكداى أيضا بلاد الغور واتخذ منها قاعدة لحملاته فغزا جبال فيروزكوه وغرشستان ، كما غزا سهول كرمسير وسيستان. وأطيح بالملوك الغوريين ودمرت فيروزكوه عن آخرها . وبذلت تولك وبعض المعاقل الجبلية بعض المقاومة ولكن بلا جدوى ، وكان الأمير محمد الغرشستانى سليل الملوك الغوريين من ناحية الأم – بطلا من أبطال المقاومة فى الغور ، وقد قتل فى حصن أشير سنة ٦٢٠ هـ (١٢٢٣م)، وكان مؤسسو بيت كرت الحاكم من سلالته ، وأدمج الجزء الأكبر من أفغانستان فى الإمبراطورية المغولية ، على أن زعيماً تركيا فى الشرق هو سيف الدين حسن قرلغ حاول مدة من الزمن الاستيلاء على باميان وغزنة والغور ، وربما كان هذا الزعيم تحالف من قبل مع جلال الدين منكوبرتى ، ولاشك أنه قد مارس سلطانه سنة ٦٢٢ هـ (١٢٢٥ م)، وهى السنة التى ضرب فيها السكة باسم الخليفة الظاهر ، وفى سنة ٦٣٦ هـ (١٢٣٨م) خضع سيف الدين هذا لأكداى ووضع تحت مراقبة « شحنة » مغولى ، على أنه طرد عبر وادى كرم إلى الهند ، وفى السند حكم هو وابنه ناصر عشرين سنة أخرى . وقد اتخذت غزنة ووادى كرم قاعدة شن منها المغول غاراتهم الأخرى على الهند ، ولم نسمع عن الأفغان فى هذه الحركات ، وربما كانوا لم يبلغوا بعد شمالا وادى كرم ، ولما توفى أكداى قسمت إمبراطورية المغول ووقعت أفغانستان من نصيب إيلخانية فارس . وفى ظل سلطانهم تسنمت السلطة أسرة حاكمة تاجيكية هى الأسرة الكرتية (انظر هذه المادة) وحكمت الجزء الأكبر من البلاد ما يقرب من مائتى سنة . وكان تيمور هو الذى قضى على دولة الكرت الذين كانوا يمثلون آخر جهد بذله العنصر التاجيكى فى الغور وهراة لإقامة دولة مستقلة فى بلادهم . ومن هذا التاريخ حتى قيام الأفغان فى القرن الثامن عشر لم تتول الحكم فى أفغانستان أية أسرة وطنية .

**تيمور والتيمورية** : وقد نكبت سجستان بتخريب مروع أثناء غزوة تيمور. ولم تلبث كابل

وقندهار — وكان قد بدأ يكون لهما شأن — أن أخضعتا وأصبحت البلاد كلها جزءا من إمبراطورية تيمور . وفى سنة ٨٠٠ هـ ( ١٣٩٧ م ) ولى تيمور وجهه ناحية الشرق وترك حفيده پير محمد واليا على كابل وغزنة وقندهار ، وأقطع ابنه مملكة خراسان وقصبتها هراة . وهاجم پير محمد أفغانَ سليمان كوه ثم تقدم إلى الهند . ولما بلغ تيمور خبر المقاومة التى لقيها پير فى مُلْتان سار هو نفسه من أندراب مخترقاً جبال هندوكش ثم انثنى عند لغمان ليهاجم سياه پوش وكافرية كتور . وبعد هذه الحملة أغار على الأفغان المتمردين ثم عبر نهر السند . وقد مر تيمور بـ« بانو » فى سيره خارج البلاد وفى طريق عودته . ومن ثم فالراجح أنه اتخذ طريق « توچى » الذى يخط بلاد الغلزائى والوزيرى . ولم نسمع أن الأفغان كانوا يعملون فى جيشه ، ولو أن هذا الجيش كان فيه تاجيك .

ولما توفى تيمور سنة ٨٠٧ هـ ( ١٤٠٥ م ) كان پير محمد يحكم فى كابل . على أن خليلا هو الذى استحوذ على عرش الإمبراطورية ( من شاء زيادة فى التفصيل عن تاريخ أحفاد تيمور فلينظر مادة « التيمورية » ) . وقد انتهت الحرب التى أعقبت ذلك بقتل پير محمد . ولم يلبث خليل أن أقصى عن العرش وأصبح شاهرُخ هو الحاكم الأعلى . وكان عهده — الذى دام أربعين سنة تقريبا — عهد سلام استطاعت فيه البلاد أن تفيق من أعمال التخريب التى حلت بها فى السنوات الأخيرة . وخلف شاهرخ ألغ بك فعبد اللطيف فعبد الله فبابر ميرزا ، وحكم كل منهم مدة قصيرة . وفى سنة ٨٦١ هـ ( ١٤٥٦ م ) اعتلى العرش أبو سعيد، ولكن مُلك خراسان وأفغانستان كان موضع نزاع بينه وبين حسين بيقرا . وقد هزم حسين سنة ٨٧٠ هـ ( ١٤٦٥ م ) ، ولكن أبا سعيد توفى بعد سنتين، ولم ينل خلفه سلطانُ أحمد خراسانَ بحال . وحكم حسين بيقرا بلا منازع من قصبته هراة ، حكم خراسان وسيستان وغور وزمين داور . وقد بلغت هراة فى عهدى شاهرخ وحسين بيقرا الطويلين أوج شهرتها قاعدةً للشعر والعلم والفن . وفى السنوات الأخيرة من عهد حسين بيقرا هدد حاكم من الشمال سلطان شيبانى وأزابكته النامى ، على حين أظهرت الأجزاء الأخرى من أفغانستان ميلا إلى الانقسام إمارات قائمة بذاتها وإن كان لا يحكمها أمراء من أهلها . ومكّن بابر ( انظر هذه المادة) لنفسه فى كابل واتخذ لقب «پادشاه» . وكانت كابل حتى ذلك الوقت تحت حكم أعضاء من البيت التيمورى يتفاوت حظهم من الاستقلال . وكان مقيم بن أرغون قد استولى عليها وشيكا حين ظهر بابر أمامها واحتلها سنة ٩١٠ هـ (١٥٠٥ م) . وظلت كابل تحت حكم بابر وخلفائه أباطرة الهند ( انظر مادة « مغل » ) أكثر من مائتى سنة حتى فتحها نادر شاه .

**بابر ، أرغون ، الأوزبكية ، شاه إسماعيل :** وكان قيام أسرة أرغون ( انظر هذه المادة ) أعظم من ذلك خطراً على مملكة خراسان . ذلك أن مؤسسها ذا النون بك أرغون سليل الإيلخانية ووالى غور

وسيستان قد تلقى أيضاً بعد هزيمة قبيلتي هزارة ونيكوداري إقليمي زابلستان وگرمسير . واتخذ ذوالنون قندهارقصبة له واستقل بأمر نفسه وبسط حكمه بمعاونة ابنه شاه بك جنوبا حتى ممر بولان وسيوستان ، بل لقد بلغ به الأمر أن غزا هراة سنة ٩٠٤ هـ (١٤٩٨- ١٤٩٩ م) وجند جيشه من سكان غور وزمين داور وقندهار ، ومن التاجيك والأفغان فيما يرجح ؛ وغزا ابنه مقيم كابل كما بينّا من قبل ، وإن كانت غزوته لها لم تدم إلا مدة قصيرة . على أن غزوة شيباني قد أثبتت زوال سلطان ذى النون بك ، فقد قتل فى المعركة الأولى مع الأوزبكية ، واحتل شيباني هراة سنة ٩١٣ هـ (١٥٠٧ م) .

وهنالك وقع ابنا ذى النون - شاه بك ومقيم - بين بابر وشيباني . فقد ادعى بابر ، ومعه بعض الحق ، أنه وريث إمبراطورية تيمور وتقدم مغيراً على قندهار ، على حين تحالف أمراء أرغون على عدوهم القديم شيباني . وهزمهم بابر واستولى على قندهار ، وترك عليها واليا من قبله هو ابنه ناصر ميرزا الذى لم يلبث أن هاجم شيباني . وكان بابر بشخصه فى طريقه إلى هراة لتنسيق إجراءات الدفاع ضد الأوزبكية مع سلطان حسين ، وهنالك سمع بوفاة سلطان حسين ، فانضم إلى أبناء سلطان فى حملتهم على المرغاب ، ثم زار هراة وعاد شتاء بالطريق الجبلى إلى كابل ، وكانت هذه رحلة لقى فيها وهو وجنوده شدائد عظيمة . عاد بابر إلى كابل سنة ٩١٢ هـ (أوائل سنة ١٥٠٧ م) فى عز الوقت المناسب للقضاء على مؤامرة خطيرة أفرخت بين أقربائه : ثم تابع حملته على قندهار فى الصيف ، وما وافى شهر جمادى الأولى سنة ٩١٣ هـ (سبتمبر سنة ١٥٠٧) حتى كان قد رجع إلى كابل ليجهز لحملة على الهند ، وما إن بدأها حتى أعاده على أعقابه الخبر بأن قندهار قد سقطت وأن الأرغوتيين قد أعادهم شيباني إلى الحكم . وكان بابر عندما بلغه هذا الخبر مشتبكا بالفعل فى حرب مع قبائل جگدلك وننگرهار الأفغانية ، وهى قبائل كانت قد استقرت حديثا فى وادى كابل . ولقى بابر مشقة عظيمة فى الثبات فى كابل نفسها ، ذلك أن سلطانه كان مهددا بفتنة وعصيان . وكان شيباني وقتذاك مستحوذا على خراسان ، وسيداً على قندهار ، ولكن سلطانه كان آخذا فى الاضمحلال . وعانت جيوشه بلاء شديدا أثناء حملة شنها على جبال غور ، وقد هدده من الغرب ملك محارب آخر هو الشاه إسماعيل مؤسس المملكة الصفوية . وفى سنة ٩١٦هـ (١٥١٠م) غزا إسماعيل خراسان وهزم شيباني وقتل بالقرب من مرو . وانتقلت هراة إلى حوزة إسماعيل وفرضت عليها مبادئ الشيعة باضطهاد شديد . وهنالك تحالف بابر مع إسماعيل واسترد إلى حين أملاكه الوراثية فى آسية الوسطى تاركا مملكة كابل لأخيه ناصر ميرزا . على أن هذا التحالف لم يقابل بالترحيب ، وسخر منه الأوزبكية . ولقى بابر هزيمة منكرة بالقرب من غژدوان سنة ٩١٨ هـ (١٥١٢ م) نجا منها بجلده بشق النفس ، ولم يجد آخر الأمر بدا من الارتداد منقلبا إلى كابل التى وجدها فى حالة

اضطراب شديد ، وكان عليه أن يخمد عدة فتن بين جنوده من المغل وبين القبائل الأفغانية ؛ وكان اليوسفزائى قد هبطوا من الجبال إلى وادى پشاور وطردوا أسلافهم الدلازاكية من جبال باجوْر وسوات ؛ وقد أخمد بابر حركتهم بشدة واسترد باجور بملحمة عظيمة ؛ وقد اضطر بابر أيضا إلى إخماد فتن نشبت بين الهزارية ؛ ثم صرف همه إلى قندهار حيث كان شاه بك أرغون لا يزال مستتبا فى الحكم ؛ وحاول عبثا أن يتفاهم مع الشاه إسماعيل واعتقل فى هراة ولكنه هرب من أسره ومضى من وقتها يحاول أن يقيم له مملكة فى السند ، وكان قد غزاها بمساعدة بعض القبائل البلوچية سنة ٩١٧ هـ ( ١٥١١ م ) ؛ وقد بذل بابر محاولتين للاستيلاء على قندهار حتى نجح فى ذلك أخيرا سنة ٩٢٨ هـ ( ١٥٢٢ م ) ؛ وعند ذلك نقل شاه بك مقر قيادته إلى شال ( كَوَطَّة ) صيفا وسيبى شتاءً ، ومضى يتابع تنفيذ خططه فى السند ؛ على حين ظلت ولاية قندهار كلها فى يد بابر ؛ وهنالك أحس بابر بأنه من القوة بحيث يستطيع أن يشرع فى مجموعة من التدابير انتهت بالإطاحة بمملكة الأفغان اللودية فى الهند ؛ وكان دائما يؤثر كابل على سهول الهند ، وقد دفن بغزنة حيث يقوم عمود شاهدا على قبره .

أفغانستان بين إمبراطوريتى المغل والصفويين : ودخلت أفغانستان فى عهد أكثر استقرارا فى ظل سلطان إمبراطوريتى الهنـد وفارس العظيمتين اللتين اقتسمتاها ; وقد ظلت هراة وسجستان مع فارس ولو أن أحوالهما ظلت مدة تعكر صفوها الغارات الأوزبكية ؛ وبقيت كابل جزءا من إمبراطورية المغل على حين كانت قندهار تتبع حينا هذه الإمبراطورية وحينا تلك ؛ وأخذ سلطان أباطرة المغل يقتصر شيئا فشيئا على جنوبى هندوكش ؛ وإلى الشمال منها استطاع سليمان ميرزا ، الذى كان قد أقامه بابر واليا على بلخشان ، أن يقيم ما يشبه البيت الحاكم المستقل ، وظلت بقية البلاد فى يد الشيبانية ؛ وتوفى إسماعيل سنة ٩٣٠ هـ ( ١٥٢٤ م ) وبابر سنة ٩٣٧ هـ ( ١٥٣٠ م ) وخلف بابرَ ابنُه همايون وتولى إخوته كامران وهندال وعسكرى أمر ولايات أخرى ؛ فقد اتحدت كابل وقندهار مع البنجاب تحت حكم كامران ؛ أما بخصوص الجانب الفارسى فإن طهماسپ خليفة إسماعيل كان قد أقام أخاه سام ميرزا واليا على هراة ؛ وكان الصفويون يعدون قندهار إقطاعا ملحقا بمملكة خراسان التى كانت وقتئذ فى حوزتهم ، ويعتبرون احتلال أباطرة المغل لها اغتصابا ؛ وفى سنة ٩٤١ هـ ( ١٥٣٥ م ) قام سام ميرزا بهجوم مفاجئ عليها ، ولكنها قاومته بنجاح ، وبعد ثمانية أشهر وصل كامران ورفع عنها الحصار ; وفى غيبة سام غزا الأوزبكية بقيادة عبد الله خراسان ، واستولى للمرة الثانية على هراة البائسة ونهبت ؛ واستردها طهماسپ وخلع سام وهاجم بنفسه قندهار وفتحها ، ولكن كامران استردها ؛ وفى هذه الأثناء فقد همايون عرشه فى الهند نتيجة لقيام الأفغان السور بقيادة شيرشاه ، وفى سنة ٩٥٠ هـ (١٥٤٣ م) اتخذ طريقه من

السند مخترقا الصحراء الممتدة جنوبى قندهار حتى بلغ سجستان وفارس حيث أكرم وفادته الشاه طهماسب . وفى سنة ٩٥٢ هـ (١٥٤٥ م) استطاع بقيادة جيش فارسى أن يضرب الحصار حول قندهار التى كان يرده عنها أخوه عسكرى من قبل كامران ، واستولى عليها بعد مقاومة طويلة . وقد نفذ همايون اتفاقه مع طهماسب فسلم المدينة للفرس ، ولكن هذا الفعل منه أثار السخط بين أتباعه ، فاسترد قندهار آخر الأمر من الفرس وعامل هذه الولاية معاملته جزءا من أملاكه فأغضب ذلك طهماسب غضبا شديدا . ولم يلبث همايون أن استولى على كابل واسترد ابنه الصغير أكبر الذى كان قد بلغ آنئذ الثالثة من عمره . ومضت الحرب بين الإخوة فى السنوات القليلة التالية بلا نتيجة حاسمة : فقد استرد كامران كابل مرتين ولكنه لم يستطع أن يستبقيها طويلا . ويقال إنه أبرز الأمير الصغير أكبر فى إحدى المناسبات مكشوفا على الحصون . ثم قضى بعض الوقت بين قبائل مهمند وخليل الأفغانية وحرضها على سلب وادى كابل . ثم سلم آخر الأمر لهمايون سنة ٩٦١ هـ (١٥٥٣ م) فسملت عيناه : وبذلك استولى همايون على مملكته

وقندهار وأحس أنه بلغ من القوة ما يستطيع به أن يحاول معاودة غزو الهند ، وانتهى ذلك بانتصاره على ملوك سور ولكنه لم يلبث أن توفى سنة ٩٦٣ هـ (١٥٥٦ م) متأثرا بحادث : وبينما كان الملك الشاب أكبر مشغولا بإتمام غزو الهند من جديد انتهز طهماسب الفرصة سنة ٩٦٥ هـ (١٥٥٨م) واستولى على قندهار ، وظلت تحت الحكم الفارسى حتى سلمها الأمير مظفر حسين لأكبر بعد ذلك بثمان وثلاثين سنة أى سنة ١٠٠٣ هـ (١٦٢١ م) . واستردها الشاه عباس ولكن خلفه الشاه صفى الأول فقدها مرة أخرى ، فقد سلمها واليها فى عهده على مروان خان لشاه جهان سنة ١٠٤٧ هـ (١٦٣٧م) وكذلك أخذت گرشك بعد أن ضرب عليها حصار ، واحتلت زمين داور : وفى سنة ١٠٥٨ هـ (١٦٤٨م) ، قاد الملك الفارس الشاب عباس الثانى جيشا وهاجم قندهار واستولى عليها ، وكانت سنه إذ ذاك ست عشرة سنة فحسب ، ولم تعد هذه المدينة قط جزءاً من أملاك الإمبراطورية المغلية : وقد حاولت جيوش شاه جهان عبثا أن تستردها : وشن كل من الأميرين المتنافسين أورنگزيب ودارا شكوه حملة عليها ، ولكنهما باءا هما الاثنان بالخيبة ، وبفشل الحملة الأخيرة سنة ١٠٦٢ هـ (١٦٥٢ م) لم تبذل فى سبيل استعادتها أية حملات أخرى .

وإذا استثنينا التقلبات التى مرت بقندهار ، فليس أمامنا من تاريخ أفغانستان أيام كانت مقسمة بين إمبراطورية المغل وإمبراطورية الصفويين إلا القليل . وكانت القبائل الأفغانية تزداد نفوذا وسلطانا باطراد ، والراجح أن هذه الأيام كانت هى الفترة التى انتشر فيها الأبدالية والغلزائية من جبالهم إلى الأراضى الأكثر خصوبة فى وديان قندهار وزمين داور وترنك وأرغنداب . وبتدهور مكانة وسلطان الأجناس التاجيكية التى تحملت وطأة الغزوات المغولية واحتلال معاقلها الجبلية فى غور على يد

شعب شبه مغولى (انظر مادة «هزارة») تهيأت الفرصة أمام الجنس الأفغانى للبروز . ولم يتأثر الأفغان كثيراً فى جبالهم الشرقية بالغزاة الذين كان همهم الأول شق طريقهم عابرين الممرات لسلب الهند ، كما أن حاجة السكان المعهودة إلى منفذ لعددهم المتزايد — مما حملهم على الانتشار فى سهول الهند من ناحية الشرق — قد أدت أيضا بالقبائل الرعوية إلى الانتشار غرباً . وظلت القبائل الجبلية تمارس حياة تكاد تخلو من أى نظام ، وكانت الحكومة المغلية فى كابل تحكم بالاسم فحسب ، ولكن سلطانها الفعلى انحصر فى الوديان المكشوفة ، مثال ذلك ما حدث سنة ٩٩٤هـ (١٦٨٦م) إذ منى جيش أكبر بهزيمة منكرة على يد يوسفزائية سوات وباجور ، ولقى القائد راجا بيربل مصرعه ، ثم هزم راجا مان سنغ من بعد الجبليين ولكنهم لم يغزوا فى الحق قط ، وكانوا فى كثير من الأحيان يغيرون على السهول وينحازون فى بعض الأحيان إلى هذا الجانب أو ذاك من بيوت الحكم المتنازعة ، مثال ذلك انتصار اليوسفزائية لقضية الأمير شجاع المطالب بالعرش فى نزاعه مع أورنگزيب ، وعندما كان شاه عالم الأول قبل جلوسه على العرش عامل أورنگزيب على كابل سنة ١١١٤ هـ (١٧٠٢ م) حدث أن أحد قواده — وهو يُرْدِل خان ، وكان أفغانيا — قد قتل هو وجميع جنده أثناء محاولته المرور من خوست إلى كابل ، فاضطر أورنگزيب إلى أن يرشو القبائل ليظل الطريق مفتوحا بين كابل وپشاور .

الأبدالية والغلزائية ونادر شاه : وقد بدر تقلب الحكم المستمر فى قندهار بين الهند وفارس بذور الفرقة والتآمر ومكّن القبائل القوية أن تضرب إحداها بالأخرى ، ومن ثم نجح الأبدالية (انظر هذه المادة) قرب قندهار فى الحصول على امتيازات من الشاه عباس الأكبر واعترف بزعامة «سدو» وأصبحت أسرته السدوزائية هى الأسرة الحاكمة ، غير أن سوء مسلكهم أدى إلى إجلاء بعض هذه القبيلة إلى ولاية هراة ، وقد أدى هذا الإبعاد إلى بسط قبيلة غلزائى (انظر هذه المادة) نفوذها بالقرب من قندهار ، وظل سلطانها يزداد حتى اعتلاء الإمبراطور شاه عالم الأول العرش ، وهنالك بدأ غلزائية قندهار يتآمرون معه على الحكومة الفارسية ، وانكشفت المؤامرة ، وأنفذ گوركين خان الزعيم الكرجى إلى قندهار على رأس جيش ، وأسر ميرويس الزعيم الغلزائى ، على أن ميرويس استطاع ، وهو فى الأسر ، أن يكتسب ثقة ملك الفرس الشاه حسين ، فسمح له بالعودة إلى قبيلته ، وسرعان ما غدر بگوركين خان بأن دعاه إلى مأدبة وقتله واستولى على قندهار وأحبط كل المحاولات التى بذلت لإخضاعه . وتوفى بعد ذلك بقليل وخلفه أخوه عبد العزيز إلا أنه أظهر ميلا إلى الخضوع لفارس فقتله محمود بن ميرويس وأقام نفسه حاكما (ومن شاء زيادة فى التفصيل عن غزوهم لفارس فلينظر مادة «غلزائى») .

وفى هذا الوقت نفسه أصبح ذلك الفريق من قبيلة أبدالى الذى يقطن ولاية هراة سيدا عليها

فى الواقع ، وهزم هؤلاء الأبدالية جيشا قويا سُيِّر عليهم بقيادة صفى قلى خان وظلوا صامدين حتى أيام نادر شاه ، بل استطاعوا أن ينتزعوا فراه من الغلزائية بعد أن غزا هؤلاء فارس . وبينما كان محمود الغلزائى يقاتل فى فارس ، انتشر الأبدالية فى خراسان وضربوا الحصار على مشهد . ولم تكن الدولة الغلزائية بحال مهيأة لحكم بلاد كفارس ، ولم تكن وراءهم قوات كافية لمواجهة أية حركة قومية حقة ، بل هم كانوا قد فقدوا عون ولاية قندهار عندما خلف أشرف ابن عمه محمودا الذى كان أخوه قادرا على الاحتفاظ بقندهار .

وكذلك ظل الأبدالية مستقلين فى هراة . ولذلك فإن نادرا (انظر هذه المادة) لما أقام نفسه زعيما لحركة قومية لم تلبث حكومة أشرف أن انهارت ، ولم ينج من الغلزائية ليبلغ وطنه إلا العدد القليل . وقتل أشرف وهو هائم على وجهه فى بلوچستان سنة ١١٤٢ هـ (١٧٢٩ م) ؛ وهنالك وجه نادر قوته إلى الأبدالية يتزعمهم ملك محمود خان الذى كان مستحوذا على مشهد سنة ١١٤٢ هـ (١٧٢٨ م) وهزمهم هزيمة منكرة وأسر منهم عددا كبيرا . على أنه قدر مواهبهم الحربية وضمن تأييدهم بردهم إلى موطنهم القديم قرب قندهار الذى أقصى منه الغلزائية عندما سنحت له الفرصة فنفاهم إلى ولاية هراة ، ولكن لم يستقر فيها منهم إلا العدد القليل إن يكن قد استقر فيها أحد على الإطلاق ، ولا نجد أثرا لهم الآن هناك . ولما نادى نادر شاه بنفسه ملكا على فارس ضرب الحصار على قندهار فقاومته سنة ثم سقطت آخر الأمر سنة ١١٥٠ هـ (١٧٣٨ م) وتحطم سلطان الغلزائية تماما ، ولكن نادر شاه اتخذ حيال القبائل الأفغانية عامة وحيال الأبدالية خاصة سياسة التراضى وجند أعدادا كبيرة منهم فى جيشه . والتجأ كثير من الغلزائية إلى ولاية كابل من ولايات الإمبراطورية الهندية ، ولم يتلق نادر شاه أى رد على احتجاجاته فسار نحو كابل فسقطت فى يده لتوها سنة ١١٥١ هـ (١٧٣٨م) ، ومن ثم اقتطعت آخر الأمر من إمبراطورية المغل . وآخر تاريخ معروف لأية سكة ضربها الإمبراطور محمود شاه فيها هو سنة ١١٣٨ هـ (١٧٢٥ م) . والظاهر أن نادر شاه لم يستعمل سكة كابل ، بل ضرب سكة فى قندهار سنة ١١٥٠ هـ (١٧٣٧ م) وهى سنة غزوته ، كما أن ثمة سكة أخرى ضربت فى نادر آباد (شيدت أثناء الحصار خارج قندهار) تشير بلا شك إلى مدة الحصار . هنالك أصبحت أفغانستان كلها فى قبضته وأتاحت له القاعدة اللازمة لغزوته للهند سنة ١١٥٢ هـ (١٧٣٩ م) ؛ وبانتصاره على محمود شاه آلت إليه جميع الأراضى المغلية الواقعة غربى نهر السند بما فيها پشاور وديره جات وأصبحت له السيادة على «الكلهورا» — أى الحكام العباسيين للسند — والسيطرة على ولاية كابل . ولما عاد من دلهى سنة ١١٥٢ هـ (١٧٤٠ م) عبر نهر السند أول الأمر عند «أتك» وهاجم اليوسفزائية الذين كانوا يثيرون الاضطراب ثم مضى إلى كابل ، ومنها انحدر عن طريق وادى كرم وإقليم بنكش واخترق

ديره جات إلى السند ، ثم عاد مخترقا ممر بولان إلى قندهار ومنها إلى هراة : وظل بقية حياته يعتمد اعتمادا كبيرا على جنوده الأفغان ولم يعتمد إلا قليلا على جنوده الفارسية الذين كان يزوّر عنهم بحكم أنه كان سنى المذهب ، وكان للأبدالية بنوع خاص الحظوة عنده ، وارتقى زعيمهم الشاب إلى رتبة رفيعة فى جيشه ، وتقول الروايات أن نادرا نفسه تنبأ بأن أحمد سوف يصبح ملكا بعده ، ولما اغتال الفرس والقزلباش نادر شاه كان أحمد شاه فى فرقة قوية من الأبدالية على مقربة من مكان الحادث ، فاغتصب قافلة محملة بالأموال ثم سار إلى قندهار حيث نادى بنفسه ملكا .

### (٣) الدولة الأفغانية الوطنية (ا) البيت السدوزائى الحاكم

أقام أحمد شاه نفسه ملكا على قندهار واستولى على الجانب الشرقى كله من إمبراطورية نادر حتى نهر السند ، وسرعان ماسقطت هراة ، وفى الفترة الهامة التى تقوضت فيها دعائم المملكة الفارسية ، بسط أحمد شاه حمايته على شاهرخ حفيد نادر شاه الذى كان أعداؤه قد سملوا عينيه ، وأقام له إمارة فى خراسان . وكانت هذه الولاية فى الواقع جزءاً من أملاك أحمد شاه وابنه تيمور شاه اللذين ضرب كل منهما السكة باسمه من حين إلى حين فى مشهد ، ولكن شاهرخ ظل يحكم بالاسم حتى اعتقل على يد آغا محمد قاجار بعد وفاة تيمور شاه . على أن هراة عوملت معاملة الجزء القائم بنفسه من المملكة الدرانية ، وظلت مملكة خراسان القديمة مقسمة بين فارس وأفغانستان .

وجعل أحمد شاه قندهار قصبة لملكه وسماها أحمد شاهى ، وهو الاسم الذى ضربه هو وخلفاؤه على سكتهم ؛ واتخذ لنفسه لقب « درّ درّان » ، وأصبحت قبيلته الأبدالية (انظر هذه المادة) تعرف باسم « درّانى » ( انظر هذه المادة ) . وكانت أسرته منذ أمد طويل محط الأنظار ، فاستطاع بفضل هذا وبفضل ما كان عليه من كياسة وعلوهمة أن يوطد سلطانه ، فقد عامل القبائل برفق ، واعتمد فى موارده على الحروب الخارجية أكثر من اعتماده على الضرائب . وكان الدرّانية يفخرون به ويتبعونه عن رضا ، ولكنهم لم يكونوا بالقوم الذين يسهل قيادهم ، ولذلك فإن ابنه تيمور شاه نقل قصبته إلى كابل التى كان معظم سكانها من التاجيك . ولم ينافس أحمد شاه فى فتوحاته الهندية نادر شاه فحسب بل بزه فيها أيضاً ، ومد أملاكه إلى ما وراء نهر السند بكثير ، وضم إليها ولايات كشمير ولاهور وملتان ، أى أنه ضم الجزء الأكبر من البنجاب وبسط سلطانه على الداودپوتراوية فى بهاولپور .

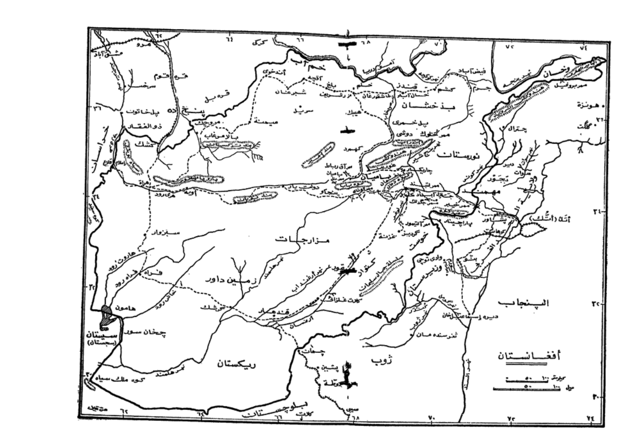
ولقد فتح أحمد الهند عدة مرات ، واحتل دلهى أكثر من مرة ، وكانت هزيمته للمراطها فى پانيپت سنة ١١٧٤ هـ ( ١٧٦١ م ) نقطة تحول فى تاريخ الهند ، ولكنه لم يضم إلى أملاكه أية ولايات تقع فيما وراء البنجاب ، وكانت حروبه مع السيخ متصلة لا تنقطع وقد انتهت بفقد ولاية البنجاب ،

وكذلك أعلن خان كلات ناصر خان البراهوئي — وكان من أمراء أحمد المقطعين — استقلاله سنة ١١٧٢ هـ (١٧٥٨ م)؛ وحاصر أحمد شاه كلات فلم يظفر منها بطائل، فلما دعي إلى الهند قنع بخضوعها له خضوعاً اسمياً بحتاً: على أن ناصر خان عاون أحمد شاه في حروبه بخراسان، وأسهم بقدر كبير في انتصاره على كريم خان زند سنة ١١٨٢ هـ (١٧٦٨ م). وفي هذه الحرب انضم الأمير الأفشاري الضرير إلى كريم خان وآواه في مشهد التي قهرها أحمد بضرب الحصار عليها.

ومن شاء زيادة في التفصيل فليرجع إلى مادة «أحمد شاه درّاني»؛ وتوفي أحمد في مرغاب بالتلال القريبة من قندهار سنة ١١٨٧ هـ (١٧٧٣م) تاركاً لخلفه إمبراطورية مترامية الأطراف غير مأمونة.

وكان تيمور شاه قد تولى في حياة أبيه مناصب ذات خطر مثل «نظام» لاهور وملتان، وهو منصب تدل عليه شواهد من مجموعة متمايزة من العملة. ولما توفي أحمد شاه كان تيمور شاه في هراة، ولم يستطع أن يستولي على قندهار إلا بعد أن قبض على أخيه سليمان — الذي كان قد أقيم لمنافسته — وقتله. ولم يلبث أن نقل قصبته إلى كابل، وحكم عشرين عاماً خالية من الأحداث اضمحلت فيها قوة المملكة وتزعزع استقرارها، وإن كانت أطرافها لم تنتقص. وكان سلطان الحكومة المركزية على الولايات القائمة في الأطراف واهية. وازدادت قوة السيخ واستولوا على ملتان سنة ١١٩٦ هـ (١٧٨١ م)، ولكن تيمور استردها في السنة نفسها. وفي السند أطيح بشيوخ الإقطاع الكلهوراوية وحل محلهم أمراء بلوچ من قبيلة تالبُر (وغلب عليهم اسم التالبرية)، وقد شن هؤلاء الأمراء الحرب على جيوش تيمور شاه من سنة ١١٩٧ إلى سنة ١٢٠١ هـ (١٧٨٢ — ١٧٨٦م) وظلوا مستقلين على الرغم من خضوعهم له بالاسم. وهاجم تيمور أيضا أمير بخارى معصوم المنغيتي الذي كان يعتدي على ولاية التركستان وخاصة مرو، فخضع لتيمور بالاسم هو الآخر ولكنه احتفظ بجميع فتوحاته. وكانت قد شبت أيضاً فتنة في كشمير ثم أخمدت، وفي الداخل كان سلطان عشيرة باركزائي من الدرانية يتعاظم شيئاً فشيئاً. وتوفي تيمور شاه سنة ١٢٠٧ هـ (١٧٩٣ م) وخلفه ابنه زمان شاه الذي ظل في الملك حتى خلعه أخوه محمود شاه عام ١٢١٥ هـ (١٨٠٠ م). وعلى قصر عهد زمان شاه فإنه استطاع أن يجمع فيه من الجرائم والحماقات ما هو كفيل بإغراق المملكة الدرانية. وكانت المنافسة بينه وبين أخويه محمود وشجاع الملك تضعف مركزه في الداخل، وكان القاجار يهددون ملكه في خراسان ويتهدده الشاه مراد المنغيتي في الشمال، ويتحداه في الجنوب خان كلات وأمراء السند، ومع ذلك لم يحجم عن استنفاد جهده في محاولات حمقاء لمنافسة أحمد شاه في فتوحاته بالهند والظهور بمظهر المدافع عن الإسلام ضد السيخ والمراطها. وأدى فعله هذا إلى الاصطدام بالإنكليز الذين كان سلطانهم ينمو

بسرعة حتى أصبحوا القوة الغالبة فى شمالى الهند : وفى عام ١٢٠٩ هـ ( ١٧٩٥ م ) توقفت غزوته الأولى عند حسن أبدال عندما بلغه الخبر بأن آغا محمد قاجار قد استولى على مشهد وقتل الشيخ الضرير شاهرخ . وهدأت ثائرته عندما وصلت بعثة من قبل الملك الفارسى وبدأ يقوم بغزوته الثانية للهند ، غير أن انتقاض محمود فى هراة قطع هذه الغزوة : وما إن أخمد هذه الفتنة حتى غزا البنجاب ، ووصل فى هذه المرة إلى لاهور وخضع له السيخ خضوعاً اسميا وكان يتزعمهم آنذاك رنجيت سنغ ، ولكن عدوان القاجار المتكرر فى خراسان حمله على الرجوع مرة أخرى : وفى هذه الأثناء كان محمود يتنقل فى البلاد يتآمر على أخيه مع الساخطين فى هراة وقندهار ، وكان من بينهم زعيم عشيرة باركزائى « پاينده خان » الملقب « سرفرازخان » الذى كان ينفس على الوزير وفاء دار خان السلطة التى يتمتع بها . واكتشفت المؤامرة فقتل پاينده خان ، وفر ابنه فتح خان لاجئاً إلى محمود فى خراسان وأغراه بالارتماء فى أحضان قبيلة درانى استدراراً لعطفها لأنها كانت تكره زمان شاه (كانت أم زمان شاه من اليوسفزائية ، أما أم محمود فكانت فوفلزائية من الدرانية ) : وأثبتت النتيجة صحة هذه النصيحة ، إذ استولى محمود على قندهار على حين كان المفتون زمان شاه يتجهز لحملة أخرى على الهند : وسار محمود إلى كابل ففر زمان شاه ولكنه لم يلبث أن اعتقل وسملت عيناه سنة ١٢١٥ هـ ( ١٨٠٠ م ) . وبينما كان محمود يرقى عرش كابل كان شجاع الملك ينادى بنفسه ملكا فى پشاور ، وقد ساعده على ذلك فتنة أثارتها الغلزائى على محمود ؛ وفى عام ١٢١٨ هـ ( ١٨٠٣ م ) استولى شجاع الملك على كابل وسجن محمودا وأطلق سراح أخيه الشقيق زمان شاه الضرير . وظلت قندهار مدة من الزمن فى يد ابن محمود : كامران يؤيده فتح خان ، ولكن فتح خان اصطلح مع شجاع على شروط مراعيا مصلحته هو وخضع له ، غير أنه لم يرض بنصيبه ولم يلبث أن أقام ملكا منافساً لشجاع فى شخص قيصر شاه بن زمان شاه : وانقضت السنوات القليلة التالية فى مؤامرات لا تنقطع ، تقلب فيها فتح خان بسرعة فى نصرته للطامعين فى الملك ، فتارة يؤيد محمودا وكامران وتارة يؤيد قيصر ، على حين استنفد شجاع الملك قوته فى إنفاذ الحملة تلو الحملة على السند وكشمير : وأخيراً هَزم فتح خان — الذى كان يؤيد آنئذ محمودا — شجاعَ الملك عند « نيملة » سنة ١٢٢٤هـ (١٨٠٩م) ففر شجاع الملك إلى الهند وبذلك بدأ العهد الثانى لمحمود فى الحكم . على أن محمودا كان يعتمد اعتماداً مطلقاً على فتح خان فاستفحل سلطانه ، وتولى أخوه دوست محمد منصباً رفيعاً ، وأصبح أخ ثان له هو محمد أعظم واليا على كشمير ، وأخ ثالث يدعى « كوهَنْدل » واليا على قندهار : وكانت هراة قد غدت مستقلة تحت حكم أمير آخر فأعاد فتح خان ودوست محمد فتحها سنة ١٢٣٢ هـ ( ١٨١٦ م ) : ولم يلبث دوست محمد أن استثار عداوة كامران الذى كان قد



مزارجات
زمين داور
ريكستان
بذخشان
نورستان
البنجاب
ژوب
بلوچستان
سيستان
(سجستان)
هامون
چخان سور
قندهار
ميمنة
سرپل
خلم
بلخ
قندز
وخان
چترال
بيشاور
مهمند
هرات
اوبة
سبزوار
فراه
فراه رود
هارون رود
خراسان
پل خاتون
ذوالفقار
قره تپه
سرخس
مرو
كشك
غزنة
كوه ملك سياه
دولت يار
اتك (أتك)
هونزة
كلكت
كيلومتر
ميل
٥٠
١٠٠


أفغانستان

أصبح واليامن الولاة ، ذلك أنه اقتحم حريم كامران وأهان أخته : وهنالك فر إلى كشمير وأنزل كامران انتقامه بفتح خان فسمل عينيه ثم قتله بموافقة محمود: على أن الأفغان كانوا يعجبون أشد الإعجاب بفتح خان على الرغم من غدره وعدم استقامته ، فلم يجد أخوه دوست محمد أية صعوبة فى تجهيز جيش قوى هزم به محمودا سنة ١٢٣٥ هـ ( ١٨١٨ م ) قرب كابل ، وفقد محمود كابلَ ولم يستردها من بعد قط ، واحتفظ بهراة حتّى توفى سنة ١٢٤٥ هـ (١٨٢٩م)، وظل كامران يحكم هناك حتّى قتل سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م)

[لونكويرث ديمز M. Longworth Dames]

(ب) البيت الباركزائى ( أو المحمدزائى ) :

وتنتسب المحمدزائى — وهى فرع من باركزائى قندهار الدرانية — إلى محمد، وهو معاصر للملك سلو زعيم العشائر الأبدالية عاش معه بين قبيلته الصغيرة فى أرغسان جنوبى شرق قندهار حوالى سنة ١٠٠٠هـ (١٥٩١م) ، واتخذ أعقابه لقب الزعيم بين القبائل الباركزائية فى قندهار وبرزوا مع حاجى جمال خان ابن حاجى يوسف بن يارو بن محمد الذى عمل فى ظل أحمد شاه وتوفى سنة ١١٨٤ هـ ( ١٧٧٠ — ١٧٧١ م ) ، وقد أدى ابنه پاينده خان خدمات جليلة لتيمور شاه فى قمعه لحركات العصيان ، ولكنه أعدم فى قندهار سنة ١٢١٤ هـ ( ١٨٠٠م ) للمؤامرات التى دبرها مع محمود لشاه زمان. وقد ترك پاينده عددا من الأبناء أقيم أكبرهم فتح خان وزيراً ولقب بشاه دوست بمناسبة احتلال محمود لكابل سنة ١٢١٥ هـ ( ١٨٠٠ م ) ؛ وبازدياد سلطان المحمدزائى تعارضت أطماعهم مع أسرة سدوزائى الحاكمة وأغرق ذلك أفغانستان فى نضال وإهراق للدماء حتّى استطاع دوست محمد أن يطرد محمودا من كابل بعد قتل أخيه هو فتح خان سنة ١٢٣٤ هـ ( ١٨١٨ — ١٨١٩م ) .

وما وافى هذا الوقت حتّى كان زعماء باركزائى قد سيطروا على معظم البلاد ، فحكموا أول الأمر باسم ملوك شتّى من أسرة سدوزائى كانوا ألعوبة فى يد غيرهم ، مثل أيوب وسلطان على ( اتخذ اسم سلطان محمود على سكته ) ، وظلت الأمور تجرى على هذا المنوال حتّى سنة ١٢٥٤ هـ ( ١٨٣٨م ) وهنالك اتخذ دوست محمد رسميا لقب «أمير كابل» . ولكن لم يلقب بالشاه أو الملك لا هو ولا أحد من خلفائه حتّى جاء حبيب الله ، وفى السنوات الأولى من حكمه فُقدت سريعاً الولايات الخارجية للإمبراطورية ، فقد استولى السيخ على ملتان سنة ١٢٣٣ هـ ( ١٨١٣م ) ، وعلى كشمير سنة ١٢٣٥هـ ( ١٨١٩ م ) ، وعلى ديره غازى خان فى السنة نفسها ، وعلى ديره إسماعيل خان سنة ١٢٣٦ هـ ( ١٨٢١ م ) ، وقاومتهم پشاور فى ظل سردار سلطان محمد — أخى دوست محمد — مدة طويلة ، ولكنها سقطت سنة ١٢٥٠ هـ ( ١٨٣٤ م ) .

ومحا أمراء السند باستيلائهم على « شكارپور » آخر مظهر من مظاهر السيادة الأفغانية ، وسقطت كذلك بلخ شمالى هندوكش ، وبذلك أصبح دوست محمد حاكماً لمملكة أفغانية موحدة ، وساعده على دعم سلطانه فقدان الولايات الخارجية التى كانت

دائماً مصدر ضعف للملوك السدوزائية ؛ وكان دوست محمد لا يأخذه إلٌّ ولا رحمة فى سبيل بلوغ غايته ، ومع ذلك فقد اشتهر بالعدل وكان محبوباً بين الأفغان ؛ وقد عاقت نجاحه المنافسات المحتومة بينه وبين إخوته ؛ وجعل دوستُ كابلَ قصبةً لملكته ، فى حين احتفظ كوهندل خان بقندهار وأحبط محاولة بذلها شجاع الملك السدوزائى لاستعادتها سنة ١٢٥٠ هـ ( ١٨٣٤ م ) ؛ واستولى الفرس على هراة بعد قتل كامران بيد وزيره يار محمد خان سنة ١٢٥٨ هـ ( ١٨٤٢م ) ولم يستردها دوست محمد إلا سنة ١٢٨٠هـ ( ١٨٦٣م ) قبيل وفاته .

وبعد أن أخفق شجاع الملك فى قندهار حاول الاستعانة بالبريطانيين ،وأدت الحوادث السياسية إلى حصوله عليها فى النهاية . وقد فشل بيرنز Alexander Burnes فى مفاوضة دوست محمد لعقد معاهدة معه ، وازداد نفوذ روسيا فحمل ذلك الحكومة الهندية على تأييد مطالب شجاع الملك ؛ وفى ذلك الوقت ، أى فى سنة ١٢٥٣ هـ (١٨٣٧م ) كان الفرس قد حاصروا هراة ، ودار فى الأوهام أن عملياتهم الحربية كان يوجهها الروس فتولى ضابط بريطانى الإشراف على الدفاع عنها ، وبذلك بلغت الأزمة غايتها ، وتقدم جيش إنكليزى هندى مخترقا السند ومر بولان إلى قندهار فى نهاية سنة ١٢٥٤ ( فبراير سنة ١٨٣٩ ) واستولى على المدينة ثم سار إلى كابل ، وهرب محمد إلى بخارى وأقيم شجاع الملك على عرش كابل فى غرة جمادى الآخرة سنة ١٢٥٥ (١٧ أغسطس سنة ١٨٣٩ ) . وقام دوست محمد ببعض العمليات الحربية الفاشلة فى الشمال ، ثم سلم نفسه للبريطانيين فى السنة التالية وحمل إلى كلكتة .

وكان عهد شجاع الملك عهد اضطراب وقلاقل . وانسحب الجيش البريطانى الهندى من كابل سنة ١٨٤١ ،وكاد أن يباد عن آخره فى انسحابه بممر « خرد كابل » ، وكان يقود هذه العمليات الحربية محمد أكبرخان بن دوست محمد ؛ وظل البريطانيون يحتفظون بجلال آباد وقندهار ، وعادوا إلى احتلال كابل فى خريف عام ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م)؛ وقتل شجاع قبيل ذلك ، ونادى الفوفلزائية بابنه فتح جنگ وإن كان البارکزائية عارضوهم فى ذلك؛ ولم يلبث البريطانيون أن تركوا أفغانستان وصحبهم فتح جنگ ومعه زمان شاه الشيخ الضرير ، وكان لايزال بعدُ على قيد الحياة،لأنه كان يعلم أنه لايستطيع وحده الاحتفاظ بملكه فيها ؛ وأعيد دوست محمد إلى أفغانستان لأنه كان الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يقيم فيها حكومة وطيدة الأركان ؛ وأعيد أبناؤه وإخوته إلى إماراتهم ، ولكن الشقاقات ظلت تمزق من حين إلى حين وحدة العشيرة ، بل إن أكبر خان ـــ الذى أصبح آنئذ وزيراً ـــ كان على علاقات سيئة بأبيه حتى وفاته سنة ١٢٦٦ هـ ( ١٨٤٩ــ١٨٥٠م) ؛ وحافظ دوست على علاقاته الطيبة بالبريطانيين، اللهم إلا فى الفترة التى حدثت فيها حرب السيخ عام ١٨٤٩ ، إذ جلبت الفرقة الأفغانية على نفسها السخرية من جراء فرارها السريع بعد معركة

«كجرات» زد على ذلك أن دوست محمد لم يؤيد البريطانيين أى تأييد أثناء عصيان الجيش الهندى سنة ١٨٥٧، وصرف همه إلى تقوية بلاده ففتح ما بين سنتى ١٢٦٧ و ١٢٧٢ هـ (١٨٥٠ — ١٨٥٥م) بَلْخ وخُلْم وقُنْدُز وبدخشان؛ وفى سنة ١٢٨٠ هـ (١٨٦٣ م) وفق إلى طرد الفرس من هراة، وتوفى هناك بعد استردادها مباشرة.

وكان دوست ملكا صالحاً على الرغم من أخطائه الواضحة (انظر مادة «دوست محمد خان»)

ولم يلبث خامس أبنائه شير على — وكان دوست قد عهد إليه — أن اشتبك فى فتنة بينه وبين أخويه الأكبرين محمد أعظم ومحمد أفضل ومع عبد الرحمن بن محمد أفضل القدير القوى العزم (انظر عن هذه الحروب مادة «عبد الرحمن خان»)؛ وهزم شير على سنة ١٢٨٣ هـ (١٨٦٦م) وفقد كابل أول الأمر ثم قندهار؛ وتولى الحكم أفضل ثم أعظم حتى سنة ١٢٨٥ هـ (١٨٦٨م)، ولكنهما لم يستوليا قط على هراة، إذ خرج منها محمد يعقوب بن شير على وتقدم فى هذه السنة فاسترد لأبيه قندهار وكابل؛ وأصبح شير على آنئذ مسيطراً على أفغانستان كلها، واعترفت به الحكومة الهندية، وقابل نائب الملكة لورد مايو فى أمباله سنة ١٢٨٦ هـ (١٨٦٩ م)؛ على أنه لم يرض عن المعاملة التى عومل بها، ذلك أنه لم يستطع الحصول على وعد محدد بتأييده على الدول الأخرى؛ وفى هذا الوقت اعتقل ابنه محمد يعقوب صاحب الأطماح واستاء من محاولة نائب الملكة التدخل لصالحه. وقبل أن يتولى ضابط من البريطانيين أمر التحكيم فى حدود سجستان التى كانت تنازعه فيها فارس. وانتهى هذا التحكيم سنة ١٢٩٠هـ (١٨٧٣) بمنح فارس جزءاً كبيراً من أخصب الأراضى، وكان هذا سهماً آخر من أسباب استيائه. وأخيراً بدأ يفاوض الروس ورفض أن يستقبل سفارة بريطانية. وأدت هذه الأمور إلى قيام حرب السنوات ١٨٧٨ — ١٨٨٠، واستولى الجيش البريطانى على كابل، وهرب شير على إلى مزار شريف حيث توفى سنة ١٢٩٦ هـ (١٨٧٩م؛ وانظر أيضا مادة «شير على») وقد هزم جيشه المنظم على النمط الأوربى اللورد روبرتس فى ممر پَيْوار.

وأطلق سراح محمد يعقوب من سجنه ونودى به أميراً بعد فرار والده فى ربيع الأول سنة ١٢٩٦ (فبراير — مارس سنة ١٨٧٩)، وقد لقى القوات البريطانية المتقدمة عند «كَنْدَ مَكْ» وعقد هناك معاهدة فى ٤ جمادى الآخرة (٢٦ مايو) نزل بمقتضاها للهند البريطانية عن أراض معينة بالقرب من ممر بولان ووادى كرم، ووافق على أن يستقبل بعثة بريطانية فى كابل. وبعد أشهر قلائل شبت فتنة فى كابل انتهت بذبح أعضاء هذه البعثة التى كان يرأسها السير لويس كاڤانيارى Sir Louis Cavagnari. وأدى ذلك إلى قيام الحرب من جديد، فاستولى روبرتس على كابل مرة أخرى، ولكن جيشا قبليا يقوده محمد جان والملاّ مشك عالم حاصره فيها؛ وهزم هذا الجيش فخلع يعقوب خان ونفى من الهند، وعرض

الحكم على عبد الرحمن فقامت فى قندهار حكومة مستقلة . وسار قسم من الجيش فى قندهار إلى كابل بقيادة ستيوارت تمهيداً للجلاء عن البلاد ؛ فلما اخترق منازل الغلزائى هاجمته قوة كبيرة من أهل هذه القبيلة ، ولم تنزل بها الهزيمة إلا بعد قتال مستيئس ؛ وما إن نودى بعبد الرحمن أميرا حتى كان ابن من أبناء شير على هو أيوب قد استكمل جمع جيش فى هراة ، وسار به إلى قندهار ، وهزم قوة إنكليزية هندية صغيرة عند « ميْوَنْد » وحاصر قندهار ؛ فأسرع روبرتس من كابل وهزم أيوب ؛ وبعد ذلك انسحب الجيش البريطانى وولى عبد الرحمن على البلاد كلها بما فيها قندهار سنة ١٢٩٧هـ (١٨٨٠م) ؛ وقد حافظ عبد الرحمن على وحدة أفغانستان واستقلالها على الرغم من المشاكل التى صادفته فى الداخل والخارج (انظر مادة « عبد الرحمن خان ») ، فلما أدركته المنية فى ١٥ جمادى الآخرة سنة ١٣١٩ (أول أكتوبر سنة ١٩٠١) سلم ابنه حبيب الله سلطانا لا ينازعه فيه منازع. وبعد اعتلاء حبيب الله العرش بقليل عقدت معاهدة بين الروس والبريطانيين أزالت المخاوف من أن تضم دولة منهما أراضى من أفغانستان أو تتدخل فى شئونها ؛ وفى سنة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥م) أيد الأمير المعاهدة التى سبق أن عقدها أبوه مع حكومة الهند البريطانية ، تلك المعاهدة التى كفلت لهذه الحكومة الإشراف على العلاقات الخارجية لأفغانستان نظير إعانة سنوية قدرها ثمانية عشر « لخ » من الروبيات (١٦٠,٠٠٠ جنيه إنكليزى) . أما فى الداخل فلم يعكر شىء تقريبا صفو السلام والأمن ، وحقق التعليم بعض التقدم . والتزمت أفغانستان أثناء الحرب العالمية الأولى سياسة الحياد ؛ وفى ١٨ جمادى الأولى سنة ١٣٣٧ (٢٠ فبراير سنة ١٩١٩) أطلق الرصاص على حبيب الله خان فى معسكره بقلعة گوش فى لغمان ؛ ونادى أخوه نصر الله بنفسه خليفة له ، ولكن الابن الثالث للأمير الراحل أمان الله اعتقله وسجنه ، وكان أمان الله قد حصل على تأييد الجيش .

ولم يلبث أمان الله خان أن فتح باب العداوات مع الهند البريطانية ، ولكنه سعى بعد شهر فقط إلى عقد هدنة ، واعترفت رسمياً باستقلال أفغانستان فى معاهدة راولپندى فى ١١ ذى القعدة سنة ١٣٣٧ (٨ أغسطس سنة ١٩١٨) ؛ وعقدت معاهدات جديدة مع الاتحاد السوفيتى وبريطانيا العظمى سنة ١٩٢١ ، على أن التوتر استمر على الحد الشمالى حتى سنة ١٩٢٢ ، وعلى الحدود الجنوبية الشرقية حتى سنة ١٩٢٤ ؛ وفى سنة ١٩٢٢ صدر دستور فى جمعية وطنية (لوه جرگا) أعقبه سنة ١٩٢٣ قانون إدارى ، وتلت ذلك سنة ١٩٢٤ إجراءات لتوفير التعليم العالى للمرأة ؛ ولما شبت نار فتنة فى خوست بزعامة الملا عبد الكريم ألغيت الإجراءات الأخيرة وعدلت قوانين التجنيد فى مجلس وطنى آخر (يولية سنة ١٩٢٤) وأخمدت الفتنة آخر الأمر ؛ على أن الملك أمان الله الذى اتخذ لقب الملك فى ديسمبر سنة ١٩٢٦ ، قد دعا فى جمعية وطنية ثالثة بعد عودته من رحلة فى الهند وأوربا والاتحاد

السوفيتي وتركية (من ديسمبر سنة ١٩٢٧ إلى يولية سنة ١٩٢٨)، إلى إصدار دستور آخر، وإعلان برنامج للإصلاحات الاجتماعية والتعليمية . ونشأ من ذلك قيام سلسلة من الفتن القبلية خرج خلالها قاطع طريق تاجيكي اسمه باچچه سقاو — ثم لقب من بعد بحبيب الله خان — من كوه دامن واستولى على كابل في يناير سنة ١٩٢٩ ؛ وفر أمان الله إلى قندهار وباءت محاولاته لاستعادة كابل بالهزيمة على يد أنصار حبيب الله من الغلزائية في أبريل — مايو سنة ١٩٢٩ ، وفي هذه الأثناء كانت هراة قد احتلها تاجيكي آخر يدعى عبد الرحمن .

وهنالك تبنى قضية المحمدزائية فرع بعيد من فروع القبيلة المذكورة من پاينده خان يتزعمه قائد جيش سابق كان يعيش في الأسر وهو نادر خان (ابن محمد يوسف خان بن يحيى خان بن سلطان محمد خان أخي دوست محمد) . واستطاع نادر خان بعد عدة محاولات فاشلة أن يجند سرا جيشا من الوزيرية والمحسودية استولى بقيادة أخيه شاه ولي خان على مدينة كابل حيث نودي بنادر خان ملكا ولقب بنادر شاه في اليوم الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ١٣٤٨ هـ (١٦ أكتوبر سنة ١٩٢٩) . وسلم حبيب الله وقتل . واقتضى نشر لواء الأمن وتهدئة الخواطر في البلاد سنتين أخريين . وظل السخط يسري بين مؤيدي أمان الله السابقين ، وكان أكثرهم نشاطا أسرة چرخي في لوغر . وقد أدى إعدام زعيمها إلى قيام نزاع دموي اغتيل أثناءه الملك نادر شاه في قصر دلكشا في ٢٠ رجب سنة ١٣٥٢ هـ (٨ نوفمبر سنة ١٩٣٣) . ونودي بابنه محمد ظاهر الذي كان في سن التاسعة عشرة خليفة له على يد إخوة نادر شاه الذي ظل أكبرهم سردار محمد هاشم خان يمارس الوصاية الفعلية على العرش حتى سنة ١٩٤٦ . وقد أخمدت بشدة عدة فتن قبلية اشتعلت في الأعوام التالية ، ونفذ في دأب برنامج فعال للتطور العسكري والتعليمي والاقتصادي . وفي سنة ١٩٣٤ دخلت أفغانستان هيئة الأمم وأبرمت سنة ١٩٣٧ ميثاق سعد آباد مع تركية والعراق وإيران ، وأجريت مفاوضات سنة ١٩٣٦ لعقد اتفاق تجاري مع الاتحاد السوفيتي . والتزمت أفغانستان في الحرب العالمية الثانية الحياد الدقيق مرة أخرى . وسويت المنازعات الباقية على الحدود سنة ١٩٤٧ ، فسويت مسألة الحد الشمالي مع الاتحاد السوفيتي . وسوي النزاع مع إيران على نهر هلمند بالتحكيم الأمريكي، على أنه حدث منذ قيام پاكستان في السنة نفسها أن ظلت مشكلة قبائل «الحد الشمالي الغربي» المتمردة (انظر مادتي «آفريدي» و«مهمند») — التي استمرت قرنا تعكر صفو العلاقات بين أفغانستان والهند البريطانية — تفسد الصلات كذلك بين الدولتين الإسلاميتين .

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة في قسم (١) انظر: (١) *History of the Afghans*: J.P. Perrier لندن سنة ١٨٥٨ (٢) *History of Afghanistan* : C.B. Malleson لاهور سنة ١٨٧٨ ، لندن سنة ١٨٨٠ (٣) *The Kingdom of Afghanistan* : G.P. Tate

(٤) a historical sketch بومباى — كلكتة سنة ١٩١١
(٥) P. Sykes : A History of Afghanistan لندن سنة ١٩٤٠ (مع مصادر مستفيضة)
W.K. Fraser-Tytler : Afghanistan, a study of Political developments الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩٥٣
(٦) ا.ا. كوه زاد : تاريخ أفغانستان ، كابل سنة ١٩٤٦
(٧) ك. إشتيا : أفغانستان در قرن نوزدهم ، كابل سنة ١٩٥٠
(٨) C. C. Davies : The Problem of the North-West Frontier, 1890-1908 ، كمبردج سنة ١٩٣٢
(٩) W. Huberton : Anglo-Russian Relations concerning Afghanistan, 1837-1907 لندن سنة ١٩٣٧
(١٠) Cambridge History of India جـ ٥، الفصل ٢٨ (ص ٤٨٣ وما بعدها ، والمصادر ، ص ٦٤٣ وما بعدها)
(١١) Durand : Causes of the First Afghan War ، لندن سنة ١٨٧٩
(١٢) J.W. Kaye : History of Afghan War ، لندن سنة ١٨٧٤
(١٣) The Second Afghan War, 1878-1880 Abridged Official Account ، لندن سنة ١٩٠٨
(١٤) Heusman : Afghan War of 1879-1880 لندن سنة ١٨٨١
(١٥) The Third Afghan War, Official Account كلكتة سنة ١٩٢٦
(١٦) White King : History and Coinage of the Barakzais, Numismatic Chronicle سنة ١٦٩٨.

وانظر مصادر مواد «أحمد شاه درّانى» و «دوست محمد خان» و «عبد الرحمن خان» و «شير على» و «پنج ده».

هورشيه [لونگويرث ديمز وگب Dames-Gibb]

«الأفغانى»: (انظر مادة «جمال الدين الأفغانى»)

+ «الأفلاج» (أفلاج الدواسر): ناحية فى نجد تواجه جرف طُوَيق الكبير ويحدها إجمالا وادى «بِرْك» من الشمال ، وسهل البيّاض من الشرق ، ووادى المقْرّن من الجنوب ورمال الدَّحْى من الغرب. وليلى أكثف واحاتها سكانا وهى قصبتها الحالية (على خط طول ٤٦° ٤٤َ ٣٥ً شرقا ، وخط عرض ٢٢° ١٦َ ٤٥ً شمالا).

وتشمل الناحية جملة مشهودة من البرك التى تغذيها العيون وتسمى عيون «السَّيْح» وآثاراً مترامية الأطراف لمجموعة من القنوات كانت ذات يوم تروى أرضا أكثر ازدهارا. والبرك التى يبلغ طول أكبرها نحو كيلو متر ، هى أشهر المعالم من نوعها فى جزيرة العرب. والناحية التى كانت تعرف أيضا فى الأزمنه القديمة باسم الفلج تشتق اسمها من فلج (والجمع أفلاج) وهو مصطلح لا يزال مستعملا فى عمان ، إذ يطلق على قناة تجرى تحت الأرض لها فتحات على السطح تيسيرا لتطهير القناة. والعجيب أن هذا النمط من القنوات الذى قد يكون من أصل فارسى ، يسمى الآن ساقى (وتنطق ساجى والجمع سواجى) فى الأفلاج. ولا تزال تتدفق القنوات التى تفتقر إلى الصيانة فى «سَمْحان» و «برَابِر» و «الوَجّاج» ، وثلاث قنوات أصغر منها ، وكلها تروى واحة السيح.

وأقصى قرى الأفلاج ناحية الشمال هى

قرية «أسَيْلَة» ؛ وتشمل ليلى محلات خصيبة وهى المقر الحالى للأمير ، والمُبَرَّز وهى المقر السابق ، والجُفَيْدرِيَّة: وأبعدها إلى الجنوب واحات العمار (ويجب ألا يخلط بينها وبين آل عمار التى هى فرع من الدواسر) والسَيْح وهى أكثفها جميعا زراعة ، والخزْفَة والرَوْضَة ؛ وتقع البرك جنوب غربى السيح ؛ وإلى الجنوب من هذه البرك الواحات الصغيرة : السُوَيْدان ، والرُقَيْقيَّة والغَوْطة ومروان ؛ وأقصى الواحات جنوبا هى البديع فى وادى حشرج وهى تنحدر من الهَدّار ، والشُطْبة فى المشارف العليا للمقْرَن ؛ وفى هضاب طُوَيْق تقع الستارة (الصدارة فى الهمدانى) وحُرَاضة والغَيْل وكلها أماكن قديمة ؛ وعلى طول المنحدر الغربى للطويق توجد الخمَر (الأحمر) شمالا والهَدّار جنوبا ؛

وفى فجر الإسلام كانت القبيلة الغالبة فى الأفلاج هى جَعْدة ( انظر هذه المادة ) وكان جدها أخاً لقُشَيْر والحَرِيش ولدى كعب ، وهو سليل عامر بن صعصعة من عرب الشمال ؛ وفى عام ٩ هـ ( ٦٣٠ — ٦٣١ م ) دخلت جعدة فى الإسلام ، وأرسلت رسولا إلى المدينة حيث أيد النبى ( ص ) مركز القبيلة فى الناحية ( Caetani : *Annali* ، جـ ٢ ، ١ ، ٢٩٧ ) .

وفى عام ١٢٦ هـ ( ٧٤٣ — ٧٤٤ م ) قتلت جعدة وأحلافها من بنى عامر فى اليوم الأول من الفلج عاملا من بنى حنيفة كان قد ولى عليهم ، وبعد أن هزم بنو حنيفة فى اليوم الثانى من الفلج بنى عامر زال عنهم سلطانهم فى يوم النشاش عام ١٢٦ هـ ( Caetani : *Chronographia* جـ ٥ ، ص ١٦٠١ ) .

وظلت جعدة ثلاثة قرون بعد وفاة النبى أقوى قبائل الأفلاج ، وكان يليها فى المكانة قبيلتا قشير والحاشر ( الهمدانى ، جـ ١ ، ص ١٥٩ ) ؛ وكان المركز الرئيسى لجعدة سوق الفلج ، وهى مدينة لها أبواب من الحديد وأسوار سمكها ثلاثون ذراعا ، تحيط بمنطقة يقال إنها كانت تضم ٢٦٠ عينا من الماء العذب ؛ كما قام فى منازل جعدة قصر العدى الذى اشتهر بأنه يرجع إلى عهد طسم وجديس ؛ وربما كان هو عين الأطلال المعروفة الآن باسم قُصَيْرات عاد ، جنوبى السيح مباشرة ؛ واستولت قشير على مدينة الحَيْصَمِيَّة وهى ذات أسوار تبلغ من العرض ما يسع أربعة جياد تركض فوقها جنبا لجنب ، وكانت الهدار من بين المدن التى تملكها قبيلة الحشير بيد أن كثيرين من أبناء هذه القبيلة كانوا قد انتقلوا إلى اليمن .

وفى عام ٤٤٣ هـ ( ١٠٥١ م ) وجد ناصر خسرو الأفلاج فى حالة تشرف على الخراب نتيجة للمنازعات الداخلية التى بلغت من العنف حدا دفع الرجال إلى ارتداء دروعهم وامتشاق سيوفهم حتى وهم يؤدون الصلاة ؛ وإبان هذا العصر الذى ينتسب إلى القرون الوسطى انتهت الزعامة إلى قبيلة جُمَيْلة التى يقال إنها بطن من بطون عنزة ؛ والحق إن آل صباح وآل خليفة — البيتان الحاكمان حاليا للكويت والبحرين ، والذين يمكن تتبع نسبهم إلى قبيلة جُمَيْلة ، هاجروا من الهدار منذ نيف وقرنين تحت ضغط الدواسر ( انظر هذه المادة ) فى الجنوب ،

وهم الذين أقصوا آخر الأمر قبيلة جميلة عن السيطرة على المنطقة بأسرها وحلوا محلها .

وناصر قوم الأفلاج عام ١١٩٩ هـ ( ١٧٨٥م) مذهب الوهابيين مؤتمين فى ذلك بأقربائهم فى وادى الدواسر وظلوا منذ ذلك العهد من مؤيديه المخلصين على الرغم من أن الناحية لم يكن لها إلا شأن صغير فى التاريخ الحديث : وضيق عبد العزيز آل سعود عام ١٣٢٨ هـ ( ١٩١٠ م ) الخناق على زعماء الهزازنة المتمردين من الفرع فى مدينة ليلى وأعدمهم : ويحكم الناحية الآن أمير مسئول أمام الحكومة المركزية للمملكة العربية السعودية فى الرياض . وإلى جانب الدواسر تعيش أعداد صغيرة من قبائل سُبَيْع والسهول والفضول فى الأفلاج : وتوجد بقايا من قبيلة جُمَيْلة فى الهدار ، والأشراف يؤلفون جانبا لا يستهان به من سكان السيح : وكثيرا ما يشاهد الدم الزنجى فى المدن ، وهناك الكثيرون من قوم بنى خَضير (انظر هذه المادة) ، ويعملون غالبا فى فلاحة الأرض ( كَدّاد والجمع كواديد ) : وبلح الأفلاج مشهور ، ويشيد كل من الهمدانى وفلبى Philby بمختلف أنواع الصُفْرى ( ويسميه الهمدانى سيد التمور على الرغم من أن السكان الحاليين يرون أن السبرى هو سيدها ) أما ناصر خسرو فيعد بلح الأفلاج أفضل من بلح البصرة .

المصادر :

(١) الهمدانى : الفهرس ، مادة أفلاج (٢) ناصر خسرو : سفرنامه ، طبعة شيفر ، ص ٨٠—٨١؛ الترجمة ، ص ٢٢٠—٢٢٢ (٣) J. G. Lorimer : *Gazetteer of the Persian Gulf, and Central Arabia* كلكتة سنة ١٩٠٨—١٩١٥ (٤) H. St.-J. B. Philby : *The Heart of Arabia* (٥) الكاتب نفسه : *Two Notes from Central Arabia* ( وبه خريطة للأفلاج ) G. J. ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٨٦ — ٩٣ (٥) ابن بُلَيْهِد : صحيح الأخبار .

د . يونس [ رنتز وموليگان Rentz-Mulligan ]

«أفلاطون» : لأفلاطون أثر كبير على مفكرى الإسلام بطريقة غير مباشرة ، ومعرفتهم به أقل من معرفتهم بأرسطو . وسنذكر فيما يلى أسماء كتبه التى نقلت إلى اللغة العربية ، وأسماء الكتب التى نسبها إليه كتاب المسلمين ، وهى منحولة إليه إما بتمامها وإما بأجزاء منها ، وسنذكر كذلك ما صنفه فيه حكماء الإسلام وفلاسفته :

(١) كتاب الجمهورية أو السياسة : نقله إلى العربية حنين بن إسحق ؛ كتاب القوانين أو النواميس : نقله حنين بن إسحق ويحيى بن عدى : ويجب ألا نخلط بين النواميس بمعنى القوانين وبين هذه الكلمة بمعنى الحيل أو الأسرار أو الوصفات ، فهناك كتاب بهذا الاسم نسبه المسلمون إلى أفلاطون وهو يبحث فى الخرافات والتنبوءات ، وهذا الكتاب يونانى الأصل ويحتمل أن يكون حنين بن إسحق قد نقله إلى العربية : ولا توجد نسخة خطية من ترجمة كتاب القوانين .

وأصلح يحيى بن عدى ترجمة كتاب طيماوس ، ذكر ذلك ابن النديم فى الفهرست وابن القفطى

فى تاريخ الحكماء ، وهما يذكران فى موضع آخر أن هذا الكتاب نقله إلى العربية ابن البطريق وحنين ابن إسحق . وينسب المسعودى (كتاب التنبيه ، طبعة دى غويه، ص ١٦٣ ) لأفلاطون كتاباً سماه « طيماوس طبى » ويقول إنه يتناول الكلام فى تركيب عالم الطبيعة بينما كتاب طيماوس الحقيقى يتناول الكلام فيما بعد الطبيعة[1] .

ونحن نعرف أن حنين بن إسحق ترجم بعض شروح جالينوس على طيماوس فربما كانت هذه الترجمة هى التى سميت طيماوس طبى . وفى مكتبة آياصوفيا بالآستانة مخطوط رقم ٢٤١٠ عنوانه كتاب أفلاطون المسمى طيماوس فى الفلسفة .

وذكر كتاب طيماوس مرات كثيرة فى المؤلفات العربية ، وفى كتاب الإلهيات لأرسطو . وذكره الرازى والمسعودى وغيرهما ممن كتبوا التراجم والطبقات .

ونقل إسحق بن حنين كتاب Sophist سوفسطس بتفسير ألامفيدورس Alympiodorus . وقد ذكر ابن سينا هذا الكتاب (*Philosophie d'Avicenne*: Mehren ص ٣٣ ) وذكر البيرونى كتاب فاذن Phedon ( تحقيق ما للهند من مقولة ، جـ٢ ، ص ٢٨٠، ٢٨٤ ، ٣٩٥ ) كما ذكره المسعودى أيضاً فى كتاب التنبيه ص ١٨٥ .

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا *Apologie de Socrate* .

وإلى جانب هذه المؤلفات ذكر كتاب التراجم مقالات لأفلاطون عرفوها بالاسم على الأقل وحرفوا كثيراً فى أسمائها وهذه المقالات هى : — غورجياس Gorgias وفروطاغورس Protagoras وقراطولس Cratylus وفدرس Phaedrus وثاأجيس Theagés ولاخس Laches وخرميدس Charmides وأوثوديمس Euthydemus وأوثوفرن Eutyphro وقرطن Crito وكتاب السياسة Politicus وفرمانيدس Parmenides وكتاب مانن Meno وكتاب مانكسانس Menexenes وكتاب قيلوطوفون Clitophon ، وأضاف العرب إلى اسم كتاب ألقبيادس Alcibiadis عبارة « فى الجميل » ، والواقع هو أن هذا الوصف يخص كتاب هپياس Hippias . وينسبون أيضاً لأفلاطون مقالتين هما إبرخس Hipparchus ومينس Minos ، ولكن النقاد ينكرون صحة نسبتهما إليه .

(٢) وتنسب المصنفات العربية لأفلاطون كتاب الوصية أو وصية أفلاطون لأرسطو ، وكتاب أدب الصبيان (١) وكتاب الروابيع (٢) ذكره ابن القفطى وابن أبى أصيبعة ، وهناك كتاب بهذا الاسم فى الفلسفة الصوفية وفى الكيمياء ينسب إلى أفلاطون ، وكذلك نبذ مختلفة منها كتاب باسم علل القوى المضمنة فى الجواهر العلوية وقد ذكر الكندى هذا الكتاب ، وصنف كتاباً فى الموضوع نفسه ، وذكره أبو العافية المشهور ويمكن أن يكون قد

[1] اعتمدنا فى رسم اسماء كتب افلاطون على الكتب الآتية : فهرست ابن النديم ، طبقات الامم للقاضى صاعد ، وطبقات الاطباء لابن ابى أصيبعة .

اللجنة

(١) تأديب الاحداث فى ابن النديم .

(٢) الرابوعات فى ابن القفطى .

حصل خلط فى نسبة هذا الكتاب بين اسمى أفلاطون وأفلوطين . وينسب إلى أفلاطون كذلك مقالات فى الكيمياء وفى الأحلام والقوى السحرية للأعداد والفراسة وأسرار الأشكال الفلكية والعناصر والنسب وكتاب فى النطفة الإنسانية وكتاب أصول الهندسة نقله قسطا بن لوقا . ويشمل كتاب حنين بن إسحق المسمى أقوال الحكماء Apophthegms of the Philosophers ، أقوالا منسوبة إلى أفلاطون وأرسطو وما روى عن خاتميهما من أساطير .

وفى مخطوط عبرى محفوظ بمكتبة ميونخ ( رقم ٣٢ ) اسمه إكسّرت هاتشوبا أمثال لأفلاطون لا توجد فى مجموعة حنين .

ونجد أيضاً فى كتاب مختار الحكم الذى ألفه أبو الوفاء المبشر بن فاتك حوالى عام ٤٤٥ هـ ( ١٠٥٣ — ١٠٥٤ م ) أقوالا لأفلاطون . وينسب ابن أبى أصيبعة كذلك إلى سقراط وأفلاطون رسالة خلقية لا نعرف أصلها تسمى معاتبة النفس ، وقد نشرها باردنهاور Bardenhewer بعنوان *De Castigatione animae libellum* ( بون ١٨٧٣ ) .

(٣) وكتب كثير من كبار المفكرين الشرقيين كتباً عن أفلاطون ؛ فقد كتب حنين بن إسحق النصرانى مقدمة لفلسفة أفلاطون سماها « ما ينبغى أن يقرأ قبل كتب أفلاطون » . ودرس ثابت بن قرة الصابى وابنه سنان سياسة الفيلسوف العظيم ، فكتب أولهما رسالة فى تفسير رموز كتاب الجمهورية ( السياسات المدنية ) ودرسها الثانى فى كتاب لم يصل إلينا وإنما جاء ذكره عند المسعودى فى كتاب مروج الذهب ( طبعة باريس ، جـ ١ ، ص ١٩ ) .

وقد كتب أيضاً كبار الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى والرازى وابن رشد مصنفات عديدة عن أفلاطون ، فكتب الكندى رسالة فى الإبانة عن الأعداد التى ذكرها أفلاطون فى كتابه « السياسة » ورسالة فى العقل والمعقول قال فى أولها إنه سيتكلم عن العقل حسب رأى أفلاطون وأرسطو ( نشرها Albino Nagy باسم *Beitrage zur Gesch. der Philosophie des Mittelaters* مونستر عام ١٨٩٧م) . وكتب الفارابى عدة رسائل عن فلسفة أفلاطون وأرسطو مثل « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطاطاليس » وكتاب أغراض أفلاطون وأرسطو وجوامع مختصرة عن النواميس فى تسعة أجزاء .

وكتب يهودى من الأندلس اسمه شمطوب ابن بلكيرة رسالة صغيرة بالعبرية عن فلسفة أفلاطون نشرها شتاينشنيدر ( الفارابى ، ص ١٧٦ ، ٢٢٤ ) ويظن أن هذه الرسالة ما هى إلا ترجمة لجزء من رسالة الفارابى عن فلسفة أفلاطون وأرسطو . ونشر ديتريصى رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين ( *Alfarabi's philosoph. Abh.* ، ليدن ١٨٩٠ ) وشرح أبو بكر الرازى كتاب طيماوس وكتب فى الفلسفة الأولى وفقاً لآراء أفلاطون . وفسر ابن رشد كتاب السياسة المدنية وترجم هذا التفسير إلى العبرية صموئيل بن يهودا وهو من أهل مرسيليا ونشر فى الترجمة اللاتينية ليعقوب مانتينس Jacobus Mantinus فى رومة عام ١٥٣٩ م وفى البندقية عام ١٥٥٢ م وعام ١٥٦٢ م .

وكتب على بن رضوان — وهو مؤلف أقل شأناً من السابقين توفى عام ١٠٦١م أو عام ١٠٦٨م — رسالة فى بقاء النفس على رأى أفلاطون وأرسطو ، وله رسالة أيضاً يظهر أنها تشتمل على فقرات من كتاب أفلاطون عن « طبيعة الإنسان » .

(٤) وما عرفه العرب من حياة أفلاطون أقل أهمية بالنسبة إلينا مما عرفوه عن كتبه ، فقد تكلم عن أفلاطون مشاهير كتاب التراجم أمثال ابن أبى أصيبعة وابن القفطى وابن النديم وابن العبرى والحاج خليفة ، كما يشمل كتاب حكم الفلاسفة الذى ألفه حنين بعض التفصيلات عن حياة أفلاطون . وأهم ما كتب عنه هو الذى كتبه ابن القفطى وهو يقرب مما كتبه من قبل ديوجانس وأولمبيودورس . وقد أورد فى روايته نسب أفلاطون كما جاء فى رواية ديوجانس اللايرسى ، ولا ندرى كيف وصلت إليه تلك المعلومات . وذكر فيها أيضاً تاريخ مالنتوس وقودرس وقال إن أفلاطون كان فى شبابه يشتغل بالشعر ويضع كتباً فى الألحان ، ثم درس فلسفة أراقليطوس Heraclites وسمع كلام فيثاغورس[1] ، وقصد سقراط . ثم ذكر ابن القفطى رحلات أفلاطون الثلاث إلى صقلية ، قال : وعاد أفلاطون بعد ذلك إلى أثينا واشتغل أول الأمر بالسياسة ثم انصرف إلى التعليم والتف حوله كثير من التلاميذ وتزوج امرأتين[2] وتوفى فى الثانية والثمانين من عمره . ويحتفظ كتاب التراجم الشرقيون بالروايات التى تذهب إلى أن أفلاطون كان يسمى أرسطو « العقل » عندما جاءه شاباً ليتعلم عليه الفلسفة . وأورد أبو يعقوب إسحق بن سليمان الإسرائيلى فى كتاب العناصر Liber elementorum قصة تذهب إلى أن أفلاطون وهو على فراش الموت أوصى تلاميذه بأن يؤثروا المعلم على الكتاب .

وعلى الجملة فإن شخصية أفلاطون ظلت حية فى عيون الشرقيين فكانوا لا يرونه كاتباً فحسب ، وإنما يجدون فيه الحكيم والمعلم والخطيب ورجل العمل والنشاط فسموه الشيخ اليونانى ، وهى تسمية غير دقيقة ولكنها تدل على شعورهم بمكانته وعلمه ، وهى تنصرف إلى الرجل أكثر من انصرافها إلى مؤلفاته .

(٥) ولم يعرف المسلمون فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة . ففلسفته — كما ذكرها الشهرستانى — لا تمثل رأى مدرسة إسلامية ولكنها تمثل فقط ما كان يعتقد الشهرستانى أنه رأى أفلاطون ، وهو يبدو فى صورة مذهب مرتب يشبه فلسفة العصور الوسطى ، وفى بعض أجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة . ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوى فى الإسلام إلا بطريق غير مباشر ، فقد أثرت فيه عن طريق الأفلاطونية الجديدة ، ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع . وقد فتن كثير من كبار المفكرين الأحرار بهذه الفلسفة ، وعرفوا فضل آراء أفلاطون فاستسلموا لسحرها . فالمؤرخ المسعودى مثلا يتحدث عن أفلاطون فى إعجاب وتقدير أكثر مما يفعل عن أرسطو .

اللجنــة

---

(١) الحقيقة أنه أخذ من الفيثاغورية وإن فيثاغورس متقدم عليه بزمان طويل .

(٢) هذا لم يثبت .

وأهمية القسم الإلهي من فلسفة أفلاطون ترجع إلى سمو تصوره لإله واحد ، ذلك التصور الذي عرفه في فلسفته المسلمون وخاصة الشهرستاني وإن كان لم يدرك تماماً نظريته في الخير الأعلى التي نجدها أكثر وضوحاً فيما كتبه ابن سينا في الفلسفة الصوفية ، وهي ممتزجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل ، وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلا الأشياء العارضة القابلة للزوال . وقد شغل مفكري المسلمين نظرية الواحد والكثرة وكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، وكانوا في هذه المسائل أكثر ترتيباً من أفلاطون بوجه عام ، إذ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المنظمة التي أدلى بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة ، وتأملات جلال الدين الرومي السامية وإن كان بها شيء من الغموض ، وكيفية رد ابن طفيل الأشخاص والأجناس والأنواع إلى الوحدة .

وقد أراد إخوان الصفا أن يكونوا على مذهب أفلاطون فيما ذكروه من أن الأعداد الأربعة الأولى تقابل الأشياء الأربعة التي يتألف منها في اعتبارهم العالم الروحاني : فالله يقابله الواحد ، والعقل الكلي الفعال يقابله العدد ٢ ، والنفس الكلية يقابلها العدد ٣ ، والهيولى الأولى يقابلها العدد ٤ . وقد تمسك المسلمون تمسكاً واضحاً بفكرة وجود عالمين : عالم العقل وعالم الحس . وأطلق المتصوفة على هذين العالمين أسماء مختلفة ، فالفارابي على وجه خاص يسميهما عالم الخلق وعالم الأمر . وترد مثل أفلاطون في الفلسفة العربية باسم « الصورة » أو « المعقول » أو « المثال » .

أما مسألة الوجودية[1] Realisme والاسمية Nominalisme التي شغلت فلاسفة الغرب فلم تكن واضحة تمام الوضوح عند فلاسفة الإسلام . ومع هذا يمكننا أن نقول إن المتكلمين وعلماء الدين كالغزالي مثلاً كانوا من القائلين بالمذهب الاسمي بينما كان الفلاسفة يقولون بالمذهب الوجودي ، وكانوا يضعون عالم المعقولات بين سلسلة العقول المفارقة التي تسيطر على الأفلاك السماوية ، أو يقولون إنه يتألف من مجموع هذه العقول . وكان المتصوفة على وجه عام يأخذون بالرأي القائل إن عالمنا انعكاس أو محاكاة للعالم العلوي . وكان الفلاسفة يهتمون بفكرة النفس الكلية والنفوس الفلكية . وتوجد هذه الفكرة مبسطة عند إخوان الصفاء . وقد أثار ابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم الكلام فيما إذا كانت النفس الإنسانية قد وجدت قبل الأجسام وفيما إذا كانت جزءاً من النفس الكلية انفصل عنها . ولم يتفق علماء المسلمين مع رأي أفلاطون في هذه المسألة وفي مسألة النفس الكلية Animation du Monde . وقد ذكر المسعودي أن أفلاطون تكلم عما إذا كانت النفس في البدن أو أن البدن في النفس ( مروج الذهب ، طبعة باريس ، ج ٤ ، ص ٦٥ ) وقول المؤرخ العربي في هذا الموضوع صحيح . وقد ذكر كذلك تعريف أفلاطون للنفس بأنها جوهر يحرك الجسم . وعرف المؤلفون الشرقيون نظرية التناسخ أيضاً .

---

(١) المقصود بالوجودية وجود الكليات في الخارج وبالاسمية انكار هذا الوجود ورد الكليات الى مجرد اسماء .

اللجنة

وأجاد الفارابي في تفسير نظرية تذكر النفس لما عرفته في عالم المثل ( Avicenne : Carra de Vaux ص ١١٥ ) .

وقد مال أفلاطون إلى البحث في الأعداد وشاركه في هذا الميل كثير من الفلاسفة المسلمين وخاصة إخوان الصفاء : ونجد عند الفارابي وجلال الدين الرومي وابن طفيل أقوالا تشبه أقوال أفلاطون عن الاختلاف والتشابه والمثل والضد : ولم يعرف المسلمون إلا الشيء القليل عن طبعيات أفلاطون وهم يصفونه غالباً بالطبعي : وقد رأينا أنه كان معروفاً عندهم بالهندسة أيضاً .

وكان لسياسات أفلاطون أثر كبير على كثير من المفكرين من الفارابي إلى ابن خلدون : وكتب المتصوفة وغيرهم عدة رسائل عن طبيعة الحب تلك المسألة التي شغل بها أفلاطون : ففي رسائل إخوان الصفا فصل في الحب : ويقول المسعودي (ج ٨ ، ص ١٨١ ) إن أفلاطون عرف الحب بأنه « نشوة إلهية » : ولا شك في أن الحكيم اليوناني كان له أثر كبير في التصوف الإسلامي ، فقد كان المتصوفة يرون أن رياضة النفس بالتقشف والزهد كان لها عنده مقام خاص ، وبنوا على هذا الفكرة التي ذهبت إلى وجوب التشبه بالكائنات العلوية : وفي رسالة ابن طفيل ( حي بن يقظان ، طبعة ليون گوتييه ، ص ٨٧ ) نجد حيا يحاول محاكاة انسجام النجوم بحركاته وأوضاعه .

وأما القول بوجود عالمين : عالم الخلق وعالم الأمر فهو من الآراء الجوهرية في التصوف : ويقول الغزالي إنه كما أن هناك أعضاء تدرك بها عالم الحس فإنه يجب أن تكون للنفس بعض ملكات مهيئة لإدراك عالم المعقولات ، وهذا القول يشبه رأي الفارابي . وإذا نظرنا في هذا المذهب نجد أن أثر أفلاطون وتعاليمه واسمه أيضا قد اختلط عند العرب باسم أفلوطين وآرائه : وكانت جميع المدارس الفلسفية تعتبر أفلاطون حكيما وقد عده كثير منها نبيا مرسلا ، مثل صابئة حران وإخوان الصفا ومتصوفة سجستان ( History of Philosophy in Islam: De Boer ص ١٢٧ ) والقائلين بفلسفة الإشراق مع مدرسة السهروردي المقتول وكذلك الإسماعيلية .

المصادر :

(١) الشهرستاني ، طبعة كيورتن ، ص ٢٨٣ — ٢٩٠ ؛ Haarbrücker ج ٢ ، ص ١١٧ وما بعدها ، ٢٠٨ وما بعدها (٢) ابن القفطي ، طبعة ليبرت ، ص ١٧ — ٢٧ (٣) الفهرست ، طبعة فلوگل (٤) حاجي خليفة ، طبعة فلوگل ، ج ١ ، ص ٥٤ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٤٢٥ ، ج ٢ ، ص ٣١١ ، ٦٠٥ ، ج ٣ ، ص ٥٣ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٢٨ ، ج ٥ ، ص ٦٠ ، ١٠٩ ، ١٤٢ ، ٢٧٢ ، ٥٤٤ (٥) ابن أبي أصيبعة ، ج ١ ص ٤٩ — ٥٤ (٦) المسعودي ، مروج الذهب ، باريس : ج ١ ، ص ٢٥٠ وما بعدها ، ج ٤ ، ص ٦٤ وما بعدها (٧) الكاتب نفسه : التنبيه ، طبعة ده غويه ، ص ٨ ، ١٣ ، ١١٥ وما بعدها ، ترجمة كارًا ده ڤو . باريس ١٨٩٦ ، ص ١١ ، ١٨ ، ١٦٢ وما بعدها (٨) De auctorum graecorum versionibus : J. G. Wenrich

et commentariis ليبسك ١٨٤٢ (٩) M.Steinschneider: Die arab. Ubersetzungen aus dem Grischen Centralblatt für Bibliothekwezen ، ج ١٢ ليبسك ١٨٩٣ (١٠) الكاتب نفسه : al-Farabi, des arab. Philosophen Leben und Schriften ، سلت بطرسبرغ ١٨٦٩ (١١) A. Müller : Die griechischen Philos: in der arab. Uberlieferung هال ١٨٧٣ ؛ وانظر إلى جانب المؤلفات العامة عن الفلسفة العربية (١٢) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe باريس ١٨٥٩ (١٣) de Boer : The history of philosophy in Islam ، لندن ١٩٠٣ (١٤) Renan : Averroes et l'Averroisme (١٥) Caara de Vaux : Avicenne et Gazali ، باريس ١٩٠١ ، ١٩٠٢ ، وانظر مؤلفات Dieterici عن إخوان الصفا والفارابي والفلسفة العربية في القرن العاشر[1]

[ كارّا ده فو Carra De Vaux ]

**أفلاطون** : ١ – ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق.م. في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية . تثقف كأحسن مايتثقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميلا خاصاً للرياضيات ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العلمية .

وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في « الجمهورية ») وبعض أقربائه ، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل ، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة ، أن يقلدوه أعمالا تناسبه ، فآثر الانتظار . وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفياً وتقتيلا وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم فملئوا المدينة فساداً وملئوا قلبه غماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديموقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديموقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالا وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم[1] فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب – وداخله من الحزن والسخط لمات معلمه مادفعه إلى مغادرة أثينا ، فقصد إلى ميغاى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سناً . مكث هناك نحو ثلاث سنين

---

(١) تكملة لهذه المادة التي لم تتناول الا أفلاطون في نظر المسلمين ننشر فيما يلي نبذة عن أفلاطون وفلسفته من بحث طويل للاستاذ الفاضل يوسف كرم .

اللجنة

(١) انظر الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص ٣٢٤ – [illegible] .

ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما «الجمهورية» و «القوانين» ذكر من عرفها معرفة شخصية) وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته ، وعاد إلى مصر فقضى زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولابد أن يكون قد استفاد أيضا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك . ونشبت بين أسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنثية سنة ٣٩٥ ق .م وحالف نفريتس ملك مصر السفلى أسبرطة ، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر . وأقام في بلده طول الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ق .م متوفراً على الدرس ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين . ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته وكان قد شغف به . فنزل ترنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس وكان فيثاغوريا مذكوراً وتوثقت بينهما روابط الصداقة . وفيما هو هناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوسة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه ، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوسة ، فقابله الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استهال ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه بل لم يكن يطمئن إلى أحد ، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة أسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لأسبرطة ضد أثينا ، فعرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة .

حـ — ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ق .م مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهة الشعر وأقام فيها معبداً ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوسة : الأولى سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزر ، وتراقية وآسية الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة ، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتتمحص على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط . وتوفي أفلاطون وقد بلغ

الثمانين فى أثناء حرب فيلبوس المقدونى على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

**مصنفاته :**

ا — لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط : فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصلت إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شىء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعاً تعليميا ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فقاربوا بين ما كتب فى أزمنة مختلفة ، وباعدوا بين ما وضع فى دور واحد : نسبوا له ستة وثلاثين تأليفا ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف فى تطوره ، فاستعملوا طرائق « النقد الباطن » وأنعموا النظر فى خصائص كل مؤلف من حيث اللغة : مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبى والفلسفى فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعا لتقاربها فى هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين » [1] لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا فى طور الشيخوخة المحاورات التى تشابهه ، وفى طور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة ، وفى طور الكهولة المحاورات التى تلتقى فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح فقط ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

ب — أما مصنفات الشباب فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطى ، فمن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة و « أقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتدين المشهور الممثل لرأى الجمهور — ومن الناحية الثانية نجد « هيبياس الأصغر » وهى بحث فى علاقة العلم بالعمل ، وفى هل الذى يأتى الشر عمداً أحسن أو أردأ من الذى يأتيه عن غير عمد ؟ و « ألقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافى بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهى هو العقل ؛ و« هيبياس الأكبر » فى الجمال ما هو ، ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر ؛ و« خرميدس » فى الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال فى العمل ، والثانى أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛

---

(١) « النواميس » فى الكتب العربية .

و « لاخيس » في تعريف الشجاعة ؛ و «ليسيز» في الصداقة ؛ و « بروتاغوراس » في السوفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أو كثرة ، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و « إيون » في الشعر وشرح الإلياذة ؛ و « غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين وفي أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق. والمقالة الأولى من «الجمهورية» في العدالة هل هي وضعية أو طبعية ، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب ( « پوليتيا » ) بالدستور. ولكن شيشرون قال : Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده ، وقال الإسلاميون : الجمهورية ، وقالوا السياسة المدنية : فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن ، — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص ، وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات تستخلص منها معنى كلياً ، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط .

حـ — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها ، وهي تنقسم إلى طائفتين تشمل الطائفة الأولى : «منكسينوس» يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن نقد في « غورغياس » رأي السوفسطائيين فيه ؛ و « مينون » يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية ؛ و «أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية ؛ و «أقراطيلوس» يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من الاصطلاح أو من محاكاة الأشياء وأفعالها ؛ وفي « المأدبة » ( أوسمبوسيون ) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي ، وفي « فيدون » يصور المثل الأعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط ، وتشمل الطائفة الثانية الباقي من « الجمهورية » ( تسع مقالات ) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى . والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها ؛ و «فيدروس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ، ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلانا عن الأكاديمية وبرنامجاً لها و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته في « المثل » ثم ينقد المذهب الإيلي نقداً طويلا دقيقاً . و « تيتياتوس » يحد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب ، وهو في هذه الفترة مهتم اهتماما خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها .

د — وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفسطس) يحاول أن يجد حداً لهذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللا وجود ؛ وفي « السياسي » (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال ؛ وفي « فيلابوس » بنظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق ؛ وفي « طيماوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالا وتفصيلا ؛ وفي « أقريتياس » يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف « القوانين » فلم يتيسر له الرجوع إليه ؛ وفي « القوانين » تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة ؛ أما كتاب « التقسيمات » الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا والراجح أنه كان فهرساً مدرسياً ؛ وأما حوارا « الفيلسوف » و« هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما ؛

**أسلوبه :**

ا — المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة ، وهي الدراما والمناقشة والشرح المرسل ؛ أما أنها دراما فلأن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقي انتباهه إلى النهاية ، ولا تخلو محاورة مهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته ؛ وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضاً وهكذا ؛ وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه ؛ — والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو في التقليد ليهزأ منه ، والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ولكنها

وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها لا مندمجة فى خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان ، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته ، ويصف عالم الأرواح ، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس فى الأوذسة ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسى ، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أتلنتيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك[1] .

ب — أما أسلوبه فى الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق : لم ير فى تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة فى دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضرورى . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغورس فضلا عن مذهب سقراط ، وثمة ظاهرة أخرى هى محاولته تحويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل : فهو لم يزدر شيئاً من تراث الماضى ، وأراد أن ينتفع بكل شىء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص ، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه .

(1) انظر مثلا : غورغياس ص ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ — فيدوس ص ٢٤٧ — فيدون ص ١٠٧ — اقريتياس بأكملها — طيماوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

## المعرفة عند أفلاطون

### الجدل الصاعد :

١ — لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه الأول للقصص التمثيلى . ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم ، وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحد الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول لا يستخدم شيئاً حسياً ، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان[1] . ثم بأنه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[2] ، ومن حيث هو علم

(1) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .
(2) الجمهورية ص ٥٣٢ (ب) .

فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً .

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقة فى العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية . فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات ؛ والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة : وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير [1] وإليك البيان :

حـ — الإحساس أول مراحل المعرفة ؛ ويدعى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها : ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ، ليس فقط فى النظريات بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكنهما ممكنان فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه غير مربوط بالعلة فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى فتعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة مثلا رؤية ألفاظها أو سماعها ، بل إن الإحساس ينبه قوة فى النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل فى الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فتقول عن صوت وعن لون مثلا إن كلا منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلا منهما واحد ، وإنهما اثنان وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب ، والمضادة وإدراك العلاقة فعلان

---

(1) الجمهورية ج ٦ ، ص ٥١٠ — ٥١١ .

متمايزان من الإحساس ، فليس العلم الإحساس ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس[1] .

د — ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم « ظناً » أي معرفة غير مربوطة بالعلم فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعللها ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبعية تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس إذ أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة . ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي ، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم[2]

هـ — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ومناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذي يفحص عن الأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر في الأشكال نفسها . ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات منتظمة[1] . ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية التي تقوم بها الألحان عن الموسيقي الذي يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة ، ولكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعة ، ثم يستغني عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذي

(1) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ — ١٦٥ و ١٨٤ — ١٨٦ .

(2) مينون بأكملها وبالأخص ص ٩٧ و ٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية ، نهاية المقالة الخامسة . طيماوس ص ٥١ .

(1) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور » نالينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٣١ . انظر أيضاً : P. Duhem : Le système du monde, I, p. 103

يقف عنده إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ؛ والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم ؛ ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية ؛ فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم ؛ هى أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضرورى لكل إنسان وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية [١] .

و — والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره ؛ ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً أو غير مساو ، جميلا خيراً عادلا إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس ، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات ، فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى [٢] . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة و « جدل صاعد » لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

## نظرية المثل :

ا — وللجدل الصاعد شوط آخر ، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع ، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك ، فإذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة أدركت أولا أن لابد لاطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حدث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية ؛ وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها . وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتى ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله ، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل فى النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ؛ ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمادة ، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة فى العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتما ؛ فتؤمن النفس بعالم معقول هو

---

(١) الجمهورية ج ٧ ص ٥٢١ (ج) — ٥٣٢ (ب) .

(٢) الجمهورية المواضع المذكورة وفيدون ص ٦٥ و ٦٦ و ٧٤ و ٧٥ .

مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف ، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها فى العقل ، مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات ، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرا ، فهى مبادئ و « مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها فى نوعه « بمشاركة » جزء من المادة فى مثال من هذه المثل فيتشبه به ويحصل على شئ من كماله ويسمى باسمه ، فالمثال هو الشىء بالذات والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينما هى لا تتحقق فى الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شئ شبيه بالنار بالذات ، وإن الماء المحسوس شئ شبيه بالماء بالذات وهكذا . أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضاً فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . المثل معايير نا الدائمة أولا وبالذات بحصول صورها فى العقل ، فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، وعلة حكمنا على النسبى بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود[1]

ب — كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أى بجهل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة صحيحة ، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة [1] . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن : فهى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل [2] . « فالعلم تذكر والجهل نسيان » وكما أن الإحساس الحاضر يلبه فى الذهن ما اقترن به فى الماضى ما يشابهه أو يضاده ، وكما أنا نتذكر صديقاً عند رؤية رسمه ، فكذلك الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا . فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيه ، أما هو فى ذاته فموجود فى النفس ومتصور بالعقل الصرف [3] .

ج — هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا فى كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلى أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح فإنهم

(١) فيدون والجمهورية فى المواضع المذكورة ، وفيدون ص ٧٨ و ٩٦ – ١٠١ و ١٠٢ .

(١) مينون ص ٨٠ — ٨٦ .
(٢) فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها ، وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .
(٣) فيدون ص ٧٥ و ٧٦ .

يتوهمونها أعياناً . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح، ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة فى الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل ، والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والأشكال أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة وبين مثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويوثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات[١].

د — والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ لقد وصل إليها بالتفكير فى المذاهب السابقة، فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى فى الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مثلا . أما المشاركة فهى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين . فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكى الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة ، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها[١] ، ففطن أفلاطون إلى أنه « لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات»[٢] فتحقق له بها موضوع للعلم وعالم صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمى إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكراً . فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود .

هـ — ولم يكن أفلاطون غافلا عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها[٣] فرأى أن المنطق يقضى عليه أن يضع مثلا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد فى وضع مثل للإنسان والنار والماء . . . وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة ، ثم ينتهى إلى أن

---

(١) مفتتح المقالة السابعة من الجمهورية .

(١) ولا افلاطون فى محاوراته الاولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء .

(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ، ف ٦ ، و م ١٣ ، ف ٤ باختصار .

(٣) فى محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ ب — ١٣٢ .

هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوماً ، وحينئذ فلن يشعر فى نفسه باحتقار لشىء » وينتقل إلى المشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك فى مثال واحد ، فإما أن يوجد المثال كله فى كل واحد من هذه الأشياء وهذا يعنى أن المثال متحقق كله فى نفسه ومتحقق كله فى كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف » وإما أنه يوجد مقسما فى الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل صغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أى أن الشىء المشارك يصير على خلاف الشىء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك » ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هى وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها فى هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً وهكذا إلى غير نهاية » وليس يغنى القول أن المثال تصور فى العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ؛ فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هو الماهية المشتركة بين كثيرين » وهذه الناحية المشتركة هى المثال فلم يتغير الموقف » أما إن قيل إن نسبة الجزئى إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة أن النموذج فى هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى مالا نهاية ... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلا ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « نقط ثابتة » فوق التغير تفسره وعليها هى يقع العلم » ولكن . . .

**الجدل النازل :**

١ — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا أو كذا والمثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها ، والحكم يعنى أن شيئاً ( الموضوع ) مشارك فى شىء ( المحمول ) ؟ أتكون المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها فى كلها أم بعضها مشارك فى بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس أى إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة فى الوجود فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً فى الوجود فليس هناك سكون » والفرض الثانى يرجع إلى موقف هرقليطس أى إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون فى حركة ، وأن الحركة فى سكون » يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح ، والجدل هو

الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكنا لأنه يرى المثل مترتبة فى أنواع وأجناس أى يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بوساطة مثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادىء العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية . الأول قانون الفكر بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج هى النتائج التى ينتهى إليها بروتاغوراس وأضرابه . ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية . ويضع الجدل هذه العلاقات فى أحكام : فالحكم الذى يعنى أن الشىء هو هو ، وفى آن واحد شىء آخر (المحمول) يعنى أن المثال الواحد يشارك فى مثال آخر (وفى غيره) مع بقائه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن أضاف مثالا لمثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً (١) .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها فى « تيتياتوس » وعاد إليها فى « السوفسطائى » . قال فى المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ فى النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكراً كاذباً وتنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطئ فى اختيار أحد الطرفين من بين المعانى المحفوظة كما يخطئ الذى يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى وهى أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهى الحوار من غير حل ، ولا يحل الإشكال إلا فى « السوفسطائى » فيهتدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما ، وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى ؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوى ، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير ، فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية . وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم . وقد كان لهذا التمييز بين معنيى اللاوجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أنحاء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس .

---

(١) بارمنيدس والسوفسطائى فى مواضع مختلفة — فيدون ص ١٠٢ — ١٠٥ .

جـ – كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام ؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها – وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته القسمة ، فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك في معنى واحد [1] . وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم ، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى تنتهي إلى البسائط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطاً والعرضي جوهرياً . والقسمة المثلى هي الثنائية كأن نقول : السياسة علم ،والعلم نظري وعملي،والسياسة تدخل في الطائفة الأولى . والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر ، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى ، وهكذا حتى يتعين معنى السياسة [2] . أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه[3] . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج إلى التعيين أي أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

د – هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة،فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل ، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بوساطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو ( ٥٠ هـ ) . ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق ، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون إنها إنما تدرس لأجل الباقي » [1] ، فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل

---

(1) الجمهورية ص ٤٣٧ .

(2) السياسي ص ٢٥٨ – ٢٦٧ .

(3) السوفسطائي ٢١٨ – ٢٣١ .

(1) ما بعد الطبيعة م١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ س ٣٣ – ٣٥ ؛ وانظر أيضا عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور .

وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عددية فيلغى الظن من المعرفة ولا يستبقى غير العلم فى شكله الرياضى ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفى أن نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

## السياسة

**المدينة الفاضلة :**

( أ ) السياسة عند أفلاطون العدالة فى المدينة كما أن الفضيلة العدالة فى الفرد : لذلك يفتتح القول فى « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ، وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين ثم ينظر فى الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده : تألف الناس أولا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة ، فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها ، فلجأت للتجارة والملاحة : هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة وليس لها من حاجات إلا الضرورية وهى قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب ؛ ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها : وضاقت الأرض بمن عليها فنشبت الحروب وتألفت الجيوش .

هذه المدينة الثانية هى المدينة المتحضرة ، وهى عسكرية . فعلى أية صورة نبنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها وبين النفس شبهاً قوياً ، فإن للمدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية : وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس فى قواها الثلاث ، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع : هذه الطبقات الثلاث هى : الحكام والجند والشعب : والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة ، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟(1)

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربى ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية : عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء : وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون : فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكوّن الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، ويستبعد منها قصص هوميروس

(1) الجمهورية ع ٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة ، فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة ، ويقعد عن الجهاد فى سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكى كل شىء : القوى الطبعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث فى النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ، والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحاسن الشعر ننعته بأنه معلم وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلا على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه ، ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأى هادئ النسق يحاكى الخير ليس إلا[1] .

حـ — وينتقل أفلاطون من الشعر الهومرى إلى الفن بالإجمال[2] ويتحامل عليه ويتعسف فى نقده ، فهو أولا لا يرى الفن شيئاً له قيمة فى ذاته ، ولكنه يضعه فى المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة فى الطبيعة ، فإن الفن يحاكى الوجود الطبعى ، وهذا الوجود يحاكى المثال ، فالفن صورة الصورة ، وشبح الشبح . يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلا على العلم الحق الذى موضوعه المثال أو الشىء بالذات ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبعية فيبرزها مشوهة فى غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل ، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل فى الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقاً ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول — لكان يقود الجيوش أو يشرّع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصاصاً للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل ، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، وهو يستطيب وصف العواطف وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً فى العقل الثابت الهادئ ، فيهيج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار ، ويضطهد الأخيار ، فإنه يوحى العطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر فى الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له فى الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل

---

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) الجمهورية م ١٠ .

للأشخاص الحكماء الرزينين ، بل يطلب أشخاصاً شهويين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب . وأما الكوميديا فهى رديئة بالذات تضحك من إخواننا فى الإنسانية وتنمى حاجة المزاح والسخرية ، وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون نفوسهم من كل خدش ، إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير .

د — ولا شك أن وضع أفلاطون الفن فى المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوى بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة : والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن ، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم : وعلى أى حال لم يكن فى وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ، ونصب الطهارة مثلا أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة وأن الواجب إيثار العدالة على كل شىء : وإنما شدد النكير على الشعر الهوميرى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلا بعد جيل حكمة الحياة فى الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ؛ فكان خطره عظيما وسحره فعالا .

وكما أن أفلاطون حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضا ويقيده بحدودها . — لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة :

الحكومة المثلى :

أ — وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى العلوم التى تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفى . وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن نوفره لهم ، ونحن بهذا التوفير نهيئ لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبوا سادة وطغاة ، ونحن نريدهم حراسا ليس غير : لذلك يعيشون معاً ويأكلون معا ، يقدم لهم الشعب مؤونتهم فلا يحتاجون للذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أى شىء منهما ، سواء أكان نقوداً أم آنية أم حليا ، ويحظر عليهم التصرف بشىء من ذلك ، بل رؤيته إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس : يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفى الحسد والنزاع [1] .— فيرى القارئ أن

(١) الجمهورية م ٣ ، وبالأخص ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية وشيوعية ، إنما هو مقصور على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان : الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار يتملكون مصادره وآلاته تملكا شخصيا ، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية فى حدود معقولة ، بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون فى العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيما عقليا . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعا اقتصاديا ، ولكنه تدبير سياسى يرمى إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع فى نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وإناث على السواء يسرى عليهم جميعا نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نغضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف ، فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية ، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال فى الكفاية لها ، فإن الأصل فى الوظيفة أنها خير المجموع وأنها تقلد للكفء دون أى اعتبار آخر ، وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها ، وندع الحمقى يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز ، فمصلحة الدولة هى التى تقتضى ذلك وتتطلب منا التغاضى عن العرف ومعارضته . وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية فإنا ننتزع منها أيضا عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعا للجميع لكن لا اتفاقا . يقيم الحكام كل سنة ، فى أحسن الأوقات وأسعد الطوالع ، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفاديا من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون فى الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه ، فيعقدون زواجا رسميا ، ولكنه موقت ، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية فى الحيوان . ويوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون ، وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضا قريبا . ويعامل بعضهم بعضا على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب مع شىء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحرس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والمريض الذى لا يرجى له شفاء ،

لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية (١) » .

ح — وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالا ونساء ، الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ : واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير ، فالحراس الفلاسفة أقلية يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها ، ثم يزج بهم في الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر يرقون إلى مرتبة الحكام ويدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم في هذه السن الطمع وما زال النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرف والخير المطلق ، ويتناوبون الحكم يزاوله كل بنوره (وهذه هي الموناركية أي حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هي الأرستقراطية أي حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ ، وإنما نريد الحكام فلاسفة لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونا صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للإغراء ، فلابد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة » والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة ، بينا تصور السياسيين العمليين ، إن أصاب ، فهو ظني لا ينتقل للغير فيقبر معهم » وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة ، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ، وساعد على الاستخفاف بها أنه كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة » وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهي منقسمة على نفسها بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها » فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوما أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض ، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة

(١) الجمهورية م ٥ .

فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها وتدوم المدينة المثلى مادام الحكام معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس فى المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة ، حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث أن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة فى قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء (١) .

د — هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس ، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة ، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضرورى . والحكومات خمس : فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد فى الحقيقة : ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء فى اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالا — أو أن يتهاونوا فى تربية الأحداث فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة فى أيديهم ، غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضى والدور ويستخدمون الشعب فى شئونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب المعاش ، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هى الطيموقراطية أو حكومة الطماعين : — ويصبح للمال أهمية عظمى ، ويثرى البعض دون البعض ، ويقتضى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص : وهذه هى الأوليغركية أو حكومة الأغنياء . — ويزداد الأغنياء طلبا للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالا بالربا ينفقه هؤلاء فى الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هى الديمقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال : — ويبرز من بين دعاة الديموقراطية وحماة الشعب أشدهم

(١) الجمهورية م ٤ ، ٥ ، ٦ .

منها وأكثرهم دهاء ، فينفى الأغنياء أو يعدمهم ، ويلغى الديون ويقسم الأراضى ، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر المؤامرات ، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة ؛ ولكى يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل ؛ ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا ، فيكيلون له المديح كيلا ؛ وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر والغيات الطبقات السفلى فى المجتمع والقوى السفلى فى النفس على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطى مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليغركى شره للمال ، خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطى متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه ، إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة ، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعا [1] .

ﻫ — هذا تلخيص المقالات السياسية فى الجمهورية يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضى ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء للتجربة كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف ؛ ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور ، ولكنه وضع لذلك قيودا فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان ، ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة وشرفها وجمالها ، لكان نبا عن هذه المخازى التى أخذها عن الأسبرطيين الغلاظ ، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفطن إلا أنه لا خير للجندية فى المرأة ، ولا للمرأة فى الجندية ؛ ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس لكان احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافا ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ، فإن انفصمت لم تمح الأنانية كما توهم ، بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة ، ولم يكن

---

(1) [illegible]

أفلاطون أكثر توفيقا فى مسألتى الحرب والرق ، فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآخر للأعاجم ، ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية ، بل أن تتخالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ، بل يضرب الأقلية التى أثارت الخصام ، ويعامل الباقى معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم ، ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضا وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه [١] — الحق أن قارئ « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديما فى حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هى أولا وقبل كل شىء إساءة إلى الذات ، لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

**المدينة الإنسانية :**

أ — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث » [٢] هى تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه فى اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلى أنه قد أفلح فى ذلك وبلغ الشاطئ الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ، وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما يزال راسخا فى نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته فى كل ظرف ويحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير ، والقانون صلب لايلين لجميع المناسبات . فالفيلسوف هو القانون الحى وحكمه هو الحكم العدل ، أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات ، ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لايصدقون أن إنسانا مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هى حكومة قائمة على دستور ، فى مثل هذه الحكومة ، الديموقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة ، أما الحكومة التى لايقيدها دستور فإن حالها تسوء حتما ، حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الجماعة أوليغركية ، وأقل منهما ضررا الديموقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدى إلى تعارض النزاعات الضارة وتناسخها [١] .

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) — ٤٧١ (ج) .
(٢) الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

(١) محاورة « السياسى » ص ٣٠٢ (أ) — ٣٠٣ .

ب – فالواجب أن يكون للدولة دستور ، – وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ – ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ – ٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها ، والمقالات ٩ – ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب .

ففي المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي ، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصلح ، فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة ، والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة ، فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية .

ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة ، وهي وسط بين الطغيان والديموقراطية . الطغيان يسرف في حب السلطة والديموقراطية تغلو في حب الحرية فكلاهما رديء في ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا . – ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ، ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية ، والصناع والغرباء محترفون التجارة من ناحية أخرى ، وجيشاً أهليا من ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة، إلا أنه قد أيقن أن البشر، إذ يولدون وينشأون كما نرى اليوم، لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر ، فهو يقول بالملكية لكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل لأنه يستبقى مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين ، لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثني عشر الأولى ما خلا أحد عشر» (11) ، ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ، ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفي الأسرة بغلاتها فلا تقتني ذهباً ولا فضة ، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ، وهذا خير للدولة لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها ، أما عدم

تساوى الأسر فى الثروة فسبب الحسد والشقاق (م ٥) .

والسلطات سبع : ١) حراس الدستور وعددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . ٢) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . ٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهراً ، وفى باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة . ٤) الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل. ٥) الشرطة . ٦) «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين. ٧) المحاكم : وهى ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين ،وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على «قلم مراقبة» وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب فى انحطاط الرقيق ليس الطبيعة ، بل سوء المعاملة (م ٦) .

حـ — ويمضى أفلاطون فى سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعنى بأن يمهد لكل قانون «بمذكرة إيضاحية» وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر العقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هاد ومرب يقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذى تستمد منه سلطانه فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بوساطة العقل الذى وهب لنا ، فالقوانين التى يقررها العقل تحاكى قوانين العناية الإلهية وترمى إلى الخير العام فالخضوع لها واجب . ولكنه يسرف فى التقنين والتنظيم ، ويتدخل فى أدق الشئون فيبين أن عقليته الرياضية لم تفارقه ، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة ، غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هى ربح صادق للاجتماع والسياسة .

+ أفلاطون : فيلسوف يونانى أصبح هو وأرسطو بعد ذلك النموذج للفيلسوف المثالى فى الفلسفة اليونانية المتأخرة :

(١) آثاره ومذهبه (٢) تراجم حياته (٣) أقواله

(١)

عرف أفلاطون للكتاب العرب بوسائل شتى قرئت عن طريقها كتبه الصحيحة النسبة إليه والمنحولة له ودرست فى الأرجاء اليونانية من من الإمبراطورية الرومانية أثناء القرون التى سبقت الفتح العربى للبلاد التى اصطبغت بالصبغة اليونانية فى شرقى البحر المتوسط . ومعظم المفكرين العرب لا يعدون أفلاطون النموذج الأمثل للفكر اليونانى كما فعل القديس أوغسطين ( *Liv. Dei* جـ ٨ ، ص ٤ ، ١٢ ) وإنما جعلوه دون أرسطو فى المرتبة . على أنهم كانوا مثل فرفوريوس وأمونيوس وسمبلقيوس مدركين ما يجمع بين الفيلسوفين العظيمين من وحدة الغرض واتفاق فى جوهر الأشياء .

وكما أن شروحا لأرسطو كتبت خارج مدارس الإفلاطونية الجديدة قد بقيت ماثلة فى ترجمات عربية ، كما بقى جزء منها فى ترجمات عربية فحسب ( مثال ذلك بعض كتابات للإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وغيرهما ) كذلك بلغت شروح لأفلاطون غير مصطبغة بالأفلاطونية الجديدة الفلاسفة العرب ودرست على يدهم . وثمة جزء من آثار جالينوس ( انظر هذه المادة ) عنوانه « پلاتونيكون دياوغون سينوپسيس » ( أى ملخص محاورات أفلاطون ) فى ثمانية كتب ، وقد فقد الأصل اليونانى لهذا الجزء إلا أن بعضه ظل ميسوراً لحنين ابن إسحق ( ما ترجم من كتب جالينوس ، انظر Bergstasser ، رقم ١٢٤ ) ومدرسته ، وقد استقصى الجزء المذكور حديثاً ونشر ونعنى به الملخص الكامل لطياوس مع شواهد كثيرة منقولة بنصها ، وقطعة من شرحه لكتاب الجمهورية ، وقطعة من تلخيصه لكتاب النواميس وإشارة إلى تلخيصة لكتاب فرمانيدس ( *Plato Arabus* : P. Kraus & R. Waltzer ، جـ١ ، ١٩٥١ ) . ومن الكتّاب العرب فى الطب ( *Corpus medicorum Graecorum, Supplementum* : H. O. Schroder & P. Kahle ، جـ ١ ، ١٩٣٤ ) استخلصت شذرات من شرحه الطبى على كتاب طياوس (حنين بن إسحق ، رقم ١٢٢) وثمة كثير من الشواهد المستقاة من أفلاطون والإشارات إليه قد وصل إلى العالم الإسلامى عن طريق ترجمات كتب أخرى لجالينوس . وكما حدث بالنسبة لأرسطو حاول الفلاسفة اليونان المتأخرون أن يرتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً منهجياً . وهناك أثر من هذا القبيل غير معروف ومن طبيعة مختلفة لما سبق ذكره قد برئ كل البراءة من سلطان الأفلاطونية الجديدة ووعى كل الوعى المناحى السياسية لتفكير أفلاطون ، وقد انتفع الفارابى بهذا الأثر ونقل بعضه ( F. Rosenthal & R. Waltzer ، *Plato Arabus* ، جـ٢ ، ١٩٤٣ ) . وكاتب الرسالة الإغريقية الذى بلغ من أمره أنه عد هذا الترتيب المنهجى للمحاورات ترتيباً تاريخياً يتبع تاريخ تأليفها ، كاتب مجهول لنا . وقد أفاد الفارابى إفادة

، واسعة من شرح لكتاب الجمهورية ينتمي إلى أصل من هذا القبيل ، وهو قوام شرح ابن رشد الميسور لنا في ترجمة عبرية ، وترجمة أخرى لاتينية ترجع إلى القرن السادس عشر ( يعدها للنشر E. J. Rosenthal) واستخدم الفارابي شرحاً لكتاب النواميس من هذا الطراز في تلخيصه لهذا الكتاب ( F. Gabrieli : *Plato Arabus* ، ج ٣ ، ١٩٥٢ ) : وشرح الرازي شرح فلوطرخس لكتاب طيماوس : ( S. Pines : *Atomlehre* ، ٩٠ ) : ونقل يحيى ابن عدي كتاب فلوطرخس ( الفهرست ، ص ٢٤٦ ) :

على أن الفلاسفة العرب ينظرون إلى أفلاطون عامة بعين شرّاحه الأفلاطونيين المحدثين : أفلوطين ( الشيخ اليوناني ) وفرفيريوس [ فرفوريوس ] ( انظر هذه المادة ) وبرُقلس ( انظر هذه المادة ) وغيرهم : ويقول حنين بن إسحق ( انظر أيضا « ما ترجم : : : » ، رقم ٤٥ ) في مقدمته لترجمة قطعة من شرح برقلس لكتاب طيماوس ( ص ٨٩ E — ٩٠ C : E.Pfaff : *Corpus medicarum Graecorum*, *Supplementarum* ، ج ٣ ، ص ٤٢ ، ١٩٤١ ) إن جالينوس هو الشارح الأمثل لأبقراط ، وإن خير رجل لشرح معنى كلمات أفلاطون هو برقلس أشهر العلماء . ونجد مثالا مفيداً على هذا الشرح البرقلسي لأفلاطون في كتاب مسكويه « الفوز الأصغر » في ذلك الفصل الخاص بخلود النفس ( F.Rosenthal ، ص ٣٩٩ وما بعدها ) الذي يرجح أنه اعتمد فيه على كتاب برقلس المسمى « كتاب شرح قول فلاطن أن النفس غير مائتة » في ثلاث مقالات ، وهو كتاب عرفه العرب ( الفهرست ، ص ٢٥٢ ) . وقد أخذ الكندي بمأثور من هذا القبيل بدا فيه العنصر الأفلاطوني قوياً ( انظر الرسائل ، طبعة أبو ريدة ، رقم ١٠ — ١٣ ) لا في أقواله في النفس فحسب بل كذلك في أقواله الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة المستمسكة كل الاستمساك بالسنة القويمة فيما يختص بالواحد وفيما يختص بالأخلاق . وأفلاطون الذي يشير إليه الفارابي ( فيما عدا نظريته في المدينة الفاضلة ) وابن سينا وابن باجة وابن رشد تصريحاً أو تلميحاً ، هو في جميع الأحوال أفلاطون كما يراه أفلوطين وأتباعه : وكان في مكتبة يحيى بن عديّ ( الفهرست ، ص ٢٥٦ ) تفسير الامقيدورس ( القرن السادس الميلادي ) لكتاب « سوفسطس » ترجمة إسحق بن حنين : ونحن نجد في الشهرستاني ( ص ٢٨٣ وما بعدها ؛ ترجمة Th.Haarbücker ، ج ٢ ، ص ١١٧ ) بياناً هاماً بأقوال أفلاطون فيما وراء الطبيعة ونظام الكون والنفس مقتبساً من مصدر أفلاطوني جديد مجهول قيم . ونستطيع أن نقول بصفة عامة أنه مادامت الأفلاطونية الجديدة تزعم أنها تفسير لأفلاطون من جديد فإن الأمر يقتضينا أن نذكر هنا أيضاً الكتابات الأفلاطونية الجديدة ذات الأثر ، نذكر إلهيات أرسطو الذي يفترض فيها أن أرسطو قد غدا أفلاطونيا في شيخوخته ، وكتاب العلل الذي يعتمد على كتاب برقلس في

مبادئ الإلهيات ، والنص الأفلاطوني الجديد الذي كشفه كراوس ( P.Kraus ، انظر مصادر هذه المادة ) والمصدر العربي الأفلوطيني الذي ناقشه روزنتال (انظر « أرسطوطاليس والشيخ اليوناني ) :

وبدأ تطور جديد بالسهروردي المقتول( انظر هذه المادة ) والإشراقيين ( انظر هذه المادة ) الذين أكدوا ، في نقدهم للفارابي وابن سينا ، النواحي الصوفية للأفلاطونية أو قل الأفلاطونية الجديدة ، وجعلوا أفلاطون الصوفي أهم حجة في الفلسفة ؛ وهنالك أصبح الصوفية هم أتباع أفلاطون الحقيقيون ( مثل السهروردي : *Opera metaphysica et mystica* ، طبعة Corbin ، ج ١ ، ص ٨ ، ٣٣ وما بعدها ) ؛ وثمة كتاب « في مثل أفلاطون » (نشره عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٤٧) كتب فيما يرجح في القرن الثاني عشر الميلادي ( Corbin : كتابه المذكور ، ص ٤ ، تعليق ٧٩ ) وهو يعتمد على تفسير السهروردي العجيب لمثل أفلاطون .

ويمثل محمد بن زكرياء الرازي ( انظر هذه المادة ) مأثوراً آخر خاصا للأفلاطونية ، ويزعم محمد أيضاً أنه يتخذ أفلاطون حجته الأولى . ويمكن ربط أقواله في الأخلاق المصطبغة بالصبغة الأفلاطونية ( انظر : الطب الروحاني) بدراسته لجالينوس ، وربط إنكاره لخلود العالم بتفسير طيماوس الذي بسطه فلوطرخس وجالينوس ، أما مبادئه الخمسة الخالدة فهي ترد إلى الفيثاغورية الجديدة وإن كان هو يعدها أفلاطونية . ويمكن إرجاع نظريته في التركيب الذري للمادة إلى محاضرة أفلاطون « في الخير» ، وهي موجودة على التحقيق في نقل فيثاغوري جديد لأقوال أفلاطون فيما وراء الطبيعة ( Sextus Empiricus : *Adversus Physicos* ج ٢ ، ص ٢٤٩ ومابعدها) .

ويسجل كتاب التراجم العرب عناوين جميع محاوراته الموجودة في المجموع اليوناني لكتب أفلاطون ، ولكنهم لايزودوننا إلا بمعلومات قليلة عن الترجمات العربية لها ؛ فهم يذكرون شرحاً لكتاب الجمهوريه (ترجمة حنين بن إسحق)، وترجمات لطيماوس صنعها يحيي بن البطريق وحنين ابن إسحق ويحيي بن عديّ (وقد كتب حنين أيضاً رسالة فيما ينبغي أن يقرأ قبل كتب أفلاطون) . وقد ذكر ابن النديم أيضاً نسخة من كتاب أقرطن Crto من خط يحيي بن عديّ . وترجم ابن زُرْعَة عن السريانية جزءا من شرح برقلس على قول أفلاطون المسمى فيدون ( وأصله اليوناني مفقود) .

ولم يحدث بعدُ تتبّع لأية مخطوطات من هذه الآثار أو أية ترجمات عربية أخرى للمحاورات الأفلاطونية . وثمة شاهد بالنص منقول من كتاب الجمهورية ( بصرف النظر عن الإشارات المنقولة بالنص أو بشيء من التعديل يتفاوت مقداره والواردة في تفسير ابن رشد والإشارات إلى محتويات هذا الكتاب في آثار غيره من الفلاسفة) ورد في رسائل إخوان الصفا على سبيل المثال (القاهرة سنة ١٣٤٧هـ ، ج ٤ ، ص ١٣٤ ؛ حكاية

غيغس ، الجمهورية ، جـ ٢ ، ص ٣٥٩ ومابعدها ؛ انظر Rosenthal ، ص ٣٩٧) : وقد كتب الكندى رسالة فى الأعدادعند أفلاطون (الجمهورية ، جـ ٨ ؛ الفهرست ص ٢٥٦) : وترد كثيراً شواهد مستقاة من كتاب طيماوس ، ولكن من العسير أن نقول على التحديد هل هى مأخوذة عن أفلاطون أوعن كاتب آخر نقل عنه : أما عن الشواهد المأخوذة عن كتاب النواميس الواردة فى كتاب البيرونى عن الهند فانظر روزنتال F.Rosenthal (ص ٣٥٩) وگابريلى F. Gabrieli Plato Arabus) ، جـ ٣ ، ص١٢ ، تعليق ٢) : وثمة عدة شواهد فى هذا الكتاب منقولة عن «فيدون» : ونجد المشهد الختامى لوفاة سقراط فى ابن القفطى (ص ٢٠٠ — ٢٠٦) وفى ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ، ص ٤٥) : وثمة نقل فارسى للمحاورة فى بروسة (Bell. ، سنة ١٩٥٢ ، ص ١١٤) : أما حديث ألقبيادس المنقول من المأدبة فقد تتبعه روزنتال فى نسخة بمكتبة كوپريلى بإستانبول رقم ١٦٠٨ ، ورقة ٢١٦ : ولاشك أن البحث الدائب سيتقصى شواهد أخرى من محاورات أفلاطون فى الكتابات العربية فلسفية وغير فلسفية :

ونذكر من الكتابات القديمة المنحولة الفلسفية الطابع رسالة وصية أفلاطون فى تأديب لأحداث ، والراجح أنها من أصل إغريقى (F.Rosenthal : Orientalia ، جـ ١٠ ، ص ٣٨٣ — ٣٩٥) ورسالة من أفلاطون إلى فرفوريوس (!) فى دفع الأحزان تعتمد على رسالة للكندى فى المواساة (مجلة المشرق ، سنة ١٩٢٢ ، ص ٨٨٤ — ٨٨٩ ؛ انظر H. Ritter- R. Waltzer : *Memorie Ac. dei Lincei* سنة ١٩٤٠ ، ص ٣٨٨ ، تعليق ٢) ووصية أفلاطون إلى أرسطو :

على أن العرب لم يكونوا فقط على علم بالتفاسير المختلفة لتفكير أفلاطون ، تلك التفاسير التى كانت مألوفة لدى دارسى الفلسفة اليونانية ، بل كانوا أيضاً على معرفة بصورة لأفلاطون ترتبط بخرافات أصبحت جزءاً لايتجزأ من أقوال معظم مدارس الأفلاطونية الجديدة : فى السحر ، والتنجيم والكيمياء (أدلى أوليمپيودورس [ألامفيدورس] وغيره من أتباع الأفلاطونية الجديدة بدلوهم فى الكيمياء وجعلوا أفلاطون ظهيرهم) : وخطا العرب خطوة أخرى وجعلوا أفلاطون مؤلف كتب فى الكيمياء : فقد استشهد جابر بـ «مسححات أفلاطون» وفيها يلقن تلميذه طيماوس أسرار الكيمياء ؛ ولكن الفقرات من كتاب طيماوس التى أشار إليها جابر لاصلة لها بالمحاورة الأصلية لأفلاطون (P.Kraus: *Jabir et la science greque* ، ص ٤٨ وما بعدها) : وثمة أثر آخر من هذا القبيل مصطبغ بصبغة الكتاب الفلسفى الكيمائى ، ينسب إلى أفلاطون ، وهو كتاب «روابيع أفلاطون» وقد عرف فى الغرب باسم *Liber Quatrorum* ، وهذا الكتاب موجود فى مخطوطين عربيين ، ويشمل محاورة بين أحمد بن الحسين بن جهار بُخْتار والحاسب والفلكى الحرّانى المشهور ثابت بن قُرَّة (P. Kraus : كتابه المذكور ، ص ٥١ ، ٣٣٩) . وهناك رسالة كيميائية أخرى عنوانها *Liber Platonis de XIII clavibus* ؛

ويظن أن هذه الرسالة قد ترجمت من العربية إلى اللاتينية سنة ١٣٠١م (*A History of Magic* : L. Thorndike، جـ ٣ ، ص ٥٧ ؛ وانظر أيضاً Kraus : كتابه المذكور ، ص ٥١ ، تعليق ٩) :

ومن الرسائل السحرية المنسوبة إلى أفلاطون والجديرة بالذكر رسالة «النواميس» وهى تتناول التوليد الصناعى (P. Kraus : كتابه المذكور ، ص ١٠٤ ، تعليق ١٢) ورسالة «السر الخفى» (المصدر المذكور ، ص ٥٢) .

## (٢) التراجم العربية لحياة أفلاطون

لاتضيف التراجم العربية لحياة أفلاطون شيئاً جوهرياً إلى المادة التى نجدها فى الرواية اليونانية كما تتمثل فى ديوجانس اللايرسى (الكتاب الثالث) وفى الأمفيدورس [أوليمپيودورس] . وفى المقدمة لفلسفة أفلاطون التى كتبها كاتب مجهول من أتباع الأفلاطونية الجديدة : (انظر H.Breitenbach, F. von der, A.Derbrunner, F.Buddenhagen *Diogenes Laertius* : Muehll ، ٣ ، سنة ١٩٠٧ ؛ *Prosopographia Attica* : J. Kirchner ، رقم ١١٨٥٥) ؛ ومع ذلك فإنه لاتوجد صلة مباشرة بين كتب هؤلاء وبين أية نصوص يونانية معروفة . ويمكن أن نرد جزءاً من الرواية العربية إلى كتاب تمهيدى لثاون الأزميرى (من القرن الثانى الميلادى) أشار إليه الفهرست (ص ٢٤٥) ونقل عنه بالتفصيل ابن القفطى (ص ١٧ — ١٩ ؛ انظر *Studien auf dem* : J. Lippert *Gebiete der Griechischarabischen Ubersetzungslitteratur*، جـ ١ ، براونشفك سنة ١٨٩٨ ، ص ٣٩ وما بعدها) ؛ ويشير الفهرست أيضاً إلى فلوطرخس منحول (انظر *Doxographi Graeci* : H. Diels ، ص ٢٨٧) . وثمة فيلسوف من أعيان القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى يدعى العامرى (استشهد به فى مختصر أبى سليمان المنطقى : «صوان الحكمة» ، المقدمة) قد أخذ فيما يرجح برواية يونانية مفقودة ، وجعل أفلاطون من أساطين الحكمة الخمسة وهم فيما عداه : أنبادقليس وفيثاغورس وسقراط وأرسطوطاليس (انظر هذه المواد) ، وقد أخذ هؤلاء حكمتهم من الأنبياء . ويقول العامرى إن أفلاطون اعتزل الناس فى شيخوخته وانقطع إلى الوحدة والصلاة . وهو يزودنا أيضاً ببيان عن حل أرسطو للمشكلة الدليوسية (وهى تضعيف المكعب ؛ انظر *De gen. Socr.* : Plutarch ، ٧ ، ص ٥٧٩ ؛ الكاتب نفسه : *De Ei ak. Delphos*، ٦ ، ص ٣٨٦ ؛ *La Geométrie Greque*: Tannery، ص ١١١ ؛ القزوينى : آثار البلاد ، طبعة فستنفلد ، ص ٤٥ ؛ لطفى المقتول : تضعيف المذبح S. Yaltkaya، H.Corbin, A. Adnan باريس سنة ١٩٤٠) . ويعتمد على هذا الكاتب صاعد الأندلسى فى كتابه طبقات الأمم ، ص ٢٣ ؛ واعتمد ابن القفطى على ترجمة صاعد لأرسطو مصدراً ثانوياً (انظر ابن القفطى فى مواضع مختلفة) .

أما ترجمة حياة أفلاطون التى أوردها مبشر بن فاتك فى كتابه مختار الحكم (مخطوط فى المتحف البريطانى ، الإضافات رقم ٢٥٨٩٣ ،

ورقة رقم ٤٤ ومابعدها ، وانظر عن هذا الكتاب F. Rosenthal فى *Orientalia* ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٢١ وما بعدها ) فقد نقلها ابن أبى أصيبعة (ج١ ، ص ٥٠ ومابعدها) : وقد جعل والدى أفلاطون كليهما من نسل أسقلبيوس ، والراجح أنه أساء تفسير الكتابة الواردة فى ديوجانس اللايرسى (ج٣ ، ص ٤٥ ، انظر E.J. & L. Edelstein : *Asclepius* ، بلتيمور سنة ١٩٤٥ ، ج ١ ، رقم ٣٢٢ ؛ ج ٢ ، ١٢٧ ) ؛ وهو دون سواه من كتاب التراجم العرب هو الذى عرض لإقامة أفلاطون المزعومة فى مصر (انظر عن الباب الخاص بالفراسة : F. Rosenthal : كتابه المذكور ، ص ٣٨) .

وقد عوّل ابن القفطى فى ترجمته المفصلة لحياة أفلاطون (ص ١٧ — ٢٧) على الفهرست ، وعلى ثاون الأزميرى ( انظر ما سبق ) وعلى مصدر يونانى لم يُستحقق منه بعد ( ١٩ سطراً ، من ١٦ — ٢٥ ، س ٣) وثمة نظائر إغريقية لكل ماذكره تقريباً ؛ أما الحكايات التى من قبيل المناقشات التى روى أنها جرت فى بلاط ديونيزيوس (٢١) فتوجد فى ترجمة حياته لألامفيدورس وفى كتاب فلوطرخس ديون ؛ وقد طرأ لهس قليل جداً مثل قصة إقامة سقراط فى صقلية وتقديم تلميذتى أفلاطون على اعتبار أنهما زوجتاه وإدخال برقلس فى زمرة تلاميذه ؛ أما القسم ٤٢٥ — ١٤٢٦ فأخوذ من الفارابى ( انظر الكتاب المجهول المؤلف : *Proll. Phil. Plat.* ، الفصول ٧ — ١٦ ) ؛ أما ١٤٢٦ — ١٤٢٧ فنقول من صاعد الأندلسى ( ص ١٩ ) ؛ وأما ضلالة أفلاطون بلغة الأفلاطونية الجديدة ( ١٤٢٧ — ١٧ ) فجديرة بالذكر ( انظر أيضاً مخطوط أوكسفورد ، هنت رقم ١٦٢ ، ورقة رقم ٢٠٢ ظهر) .

وتعتمد ترجمة حياة أفلاطون التى أوردها الشهرستانى فى كتابه : نزهة الأرواح (وهو مخطوط) على مبشر بن فاتك .

وكان يمكن زيارة قبر أفلاطون بقونية فى الأزمنة المتأخرة ( F. W. Hasluck : *Christianity and Islam under the Sultans* ، أوكسفورد سنة ١٩٢٩ ، ص ٣٦٣ ، وفى مواضع مختلفة) .

### (٣) أقواله

إن المصدر الأكبر للمجموعات المختلفة من أقوال أفلاطون هو كتاب حنين بن إسحق : نوادر الفلاسفة والحكماء (الترجمة العبرية نشرها A. Lowenthal ، فرانكفورت سنة ١٨٩٦ . وقد ترجمها هو نفسه إلى الألمانية ، برلين سنة ١٨٩٦ ؛ وانظر A. Merkle : *Sinnsprüche der Philosophen* ، ليبسك سنة ١٩٢١) ؛ وثمة مصدر آخر أوّلى هو كتاب ابن هندو « الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية» (القاهرة سنة ١٣١٨هـ) ، أما ترجمة حياة أفلاطون التى أوردها مختصرة أبو سليمان فى كتابه صوان الحكمة فلا تشمل إلا أقوالا . وقد نقل ابن أبى أصيبعة (ج١ ، ص ٥١ — ١٦٥٣) باب أقوال أفلاطون الوارد فى مبشر ؛ وتتردد فى الأدب العربى بكثرة كاثرة أقوال تنسب إلى أفلاطون .

المصادر :

(١) A. Müller : *Die griechischen Philosophen in der arabischen Uberlieferung*، هال سنة ١٨٧٣ (٢) M. Steinschneider : *Die arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen, Centralblatt für Bibliothekswesen* سنة ١٨٩٣ (٣) F. Rosenthal : *On the knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World* في *Islamic Culture*، سنة ١٩٤٠ ، ص ٣٨٧ وما بعدها (٤) الكاتب نفسه : *As-Shayh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source* في *Orientalia*، ١٩٥٢ وما بعدها (٥) P. Kraus : *Plotin chez les Arabes* في *Bulletin de l'Institut d'Egypte*، سنة ١٩٤١ ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

خورشيد [ ڤالتزر R. Waltzer ]

« أفلاق » هو الاسم التركى لـ « ولاشيا Wallachia » : فى عام ١٣٩١م أدى أميرها مركيا Mercia الجزية للدولة العثمانية، ولكن بلاده ظلت مع ذلك مستقلة، فقد كان للأشراف حق انتخاب الأمير ثم يثبته الترك فى منصبه . واستمرت الحال بصفة عامة على ماهى عليه حتى عقدت معاهدة أدرنة عام ١٨٢٩م ، ومع ذلك فقد أصاب شروط هذه المعاهدة التغيير أكثر من مرة خلال تلك المدة وخاصة عندما كان يمتنع أحد الأمراء عن أداء الجزية ، أو عندما ترى الروسيا أو النمسا أن تتدخل فى شئون الولايات ، مثال ذلك ما حدث فى وقت مبكر يرجع إلى أوائل القرن الخامس عشر الميلادى، وهو أن ابن « دراكول » ، وكان سيئ السيرة يطلق الترك عليه « قازيقلى قيقودا » ( أى صاحب الخازوق ) انقض على السلطان وقتل السفير التركى حمزة پاشا بالخازوق ، وكانت هذه سنته : ثم عاث فى بلاد البلغار فساداً مما دعا السلطان محمداً الثانى إلى أن ينفذ إليه حملة أرغمته على الفرار إلى بلاد المجر، ونصب مكانه « رادول » عام ١٤٦٢م . ولما توفى رادول هذا عام ١٤٧٧م عاد ذلكم الطاغية القاسى، ولكن سرعان ما قتل عام ١٤٧٩م. وحوالى نهاية القرن السادس عشر الميلادى نجح الأمير ميخائيل فى بسط سلطانه على ترنسلفانيا والبغدان ولكن إلى أمد وجيز ، لأنه قتل عام ١٦٠١م ، ثم جرت العادة بعد ذلك أن يدفع الأمراء الأموال الطائلة إلى الباب العالى ، فكان من نتيجة هذا أن هؤلاء الأمراء أرهقوا كاهل السكان بالضرائب ؛ وظهر هذا بصفة خاصة عندما أخذت الأسر اليونانية الفنارية منذ عام ١٧١٦م تمد أمراء الأفلاق والبغدان بالمال . ومع أن الباب العالى كان يصدر أوامره من حين إلى آخر بتحديد الجزية والهبات الإجبارية وإلغاء العشور من الغلال والأغنام والأخشاب، فقد استمرت الحال على سوئها ، بل إنها لم تتحسن بالاتفاق الذى تم فى أوائل القرن التاسع عشر بتحريض الروسيا ، والذى يقضى بتعيين الأمراء مدة تسع سنوات وعدم جواز عزلهم إلا بعد موافقة السفير الروسى ، ثم ألغى هذا الاتفاق فى صلح أدرنة ، وبهذا أصبح الأمراء يعينون مدى الحياة ، وفرض عليهم فوق الجزية دفع مبلغ كبير دفعة واحدة بدلا من العشور ؛ كما فرض اتفاق أدرنة على

الترك الجلاء عن المدن الواقعة على الضفة اليسرى لنهر الدانوب ، وهى بريله Braila وجيورجيو Giorgiu وترنو مگوركه Turnu Magurele ، وحرم على المسلمين الإقامة الدائمة فى الإمارات . ولما انتخب كوزا Cuza عام ١٨٥٨ أميراً على الأفلاق والبغدان معاً وأعلن ضم الولايتين ووافق الباب العالى على ذلك، انفصمت الصلة بين تركية والإفلاق . ولو أن رومانيا لم تعترف بها مملكة مستقلة إلا فى معاهدة برلين عام ١٨٧٨م .

« أَفْلاك » : ( انظر مادة « فَلَك » ) .

« أَفْلَح بن يَسَّار » : ( انظر مادة « أبو عطاء » ج ١ ، ص ٥٤٧ من هذه الدائرة )

« أُفِنْ » : ( انظر مادة « بودابست » ) .

« أفندى » كلمة تركية عثمانية استعيرت من الإغريقية البوزنطية « أفنتاس » ( انظر Du Cange ) التى أخذت من الكلمة اليونانية القديمة « أيثنتاس » أى السيد والمولى : اصطلاح فى لغة القانون استعمله كل من فرينيقوس Phrynicus وپوليبيوس Polybius ويوروپيدس Europides فى هذا المعنى . ولقب « أفندى » يمنح للأشخاص المثقفين ثقافة واسعة ، ويطلق لقب « أغا » على عامة الناس وصغار الضباط ثم يطلق عليهم لقب أفندى عندمايتمون تعليمهم . ومعنى « أفندم » السيد أو السيدة وتختصر عادة وفى حالة المزاح فيقال « أفم » ، ويطلق على قاضى إستانبول أيضاً لقب إستانبول أفنديسى .

وكان « رئيس أفندى » — أى رئيس الكتاب — يقوم على وزارة الخارجية قبل الإصلاح . وكان السلطان ينادى أحياناً بـ « أفندمز » أى مولانا . وأطلق المصريون لقباً مشابهاً هو « أفندينا » على الخديو .

ولقب « أفندى » هو لفظ عثمانى خالص ، وقد شاع فى جميع البلاد التى ظهر فيها النفوذ العثمانى .

المصادر :

(١) T. Psichari : *Mélanges* فى *Efendi*
(٢) A. de Biberstein ، ص ٣٨٧ — ٤٢٧ ، *Havet*
Kazimirski : *Dictionnaire Arab-Français* ج ١ ،
ص ٤١ (٣) Barbier de Meynard : *Diction.*
*Turc Français* ، ج ١ ، ص ٤٢ — ٤٣
[ Cl. Huart إيوار ]

« أَفَه » : ( انظر مادة « زيبك » )

« الأَفْوَه الأَوْدِى » ، أبو ربيعة صلاة بن عمرو : شاعر جاهلى وزعيم قبيلة الأود ، من بطون مَذْحِج ، عاش حوالى منتصف القرن السادس الميلادى . ومعظم ما بقى من شعره يفخر فيه بفضائل قبيلته

وزعيمها فى الحرب ، وإن كانت قصائده التى تحفل بالحكم والمأثورات جعلته من حكماء الجاهلية. ومهما يكن من أمر فإن الجاحظ (كتاب الحيوان ، الطبعة الثانية) يشك فى صحة القصائد المنسوبة إليه والحجج التى يقدمها فى الصميم .

المصادر :

(١) ديوان الأفوه الأودى ، نشر فى الطرائف الأدبية ، القاهرة سنة ١٩٣٧ (٢) ل. شيخو : شعراء النصرانية ، ص ٧٠ — ٧٤ (٣) وقد نقل شعره إلى الأندلس القالى عن ابن دريد (المكتبة العربية الأندلسية ، ج ٩ ، ص ٣٩٦) (٤) ويوجد بعض أشعاره وأخبار عن حياته فى الجاحظ ، كتاب الحيوان ، الفهرس (٥) الكاتب نفسه : البيان والتبيين ، طبعة السندوبى ج ١ ، ص ١٧١ (٦) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، ص ١١٠ — ١١١ (٧) الكاتب نفسه : عيون الأخبار ، ج ٣ ، ص ١١٣ (٨) القالى : الأمالى ، ج ١ ، ص ١٢٥ (٩) الأغانى ، الطبعة الثانية ، ج ١١ ، ص ٤١ — ٤٢ (١٠) Barbier le Meynard : *Surnoms* ، ص ٤٥ (فصلة من مجلة *Jour. As.* ، سنة ١٩٠٧) (١١) بروكلمان ، قسم ١ ، ص ٥٧ ، (١٢) Nallino : *Scritti* ، ج ٦ ، ص ٢٩ (الترجمة الفرنسية ، ص ٤٨)

د . يونس [ Ch. Pellat بلا ]

« أَفْيُون » : كلمة معربة عن الكلمة اليونانية « أوپيون » وهى تصغير « أوپوس » . وليس الأفيون سوى العصير المتجمد المستخرج من أقماع الخشخاش غير الناضج (Papaver Somniferum L. ، وبالعربية الخشخاش) . ويظهر أن آسية الصغرى كانت منذ القرن الأول إلى القرن الثانى عشر بعد المسيح البلاد الوحيدة التى تصدر الأفيون للتجارة . ومنها عرف المسلمون زراعة الأفيون أثناء غزواتهم ونشروه فى جميع البلدان الإسلامية ، ولذلك يزرع الآن فى الهند الشرقية وفى فارس وتركية آسية ومصر والصين . وطريقة استخراج الأفيون كما يصفها ديسقوريدس تشبه تماماً الطريقة التى لاتزال تتبع إلى اليوم فى آسية الصغرى وهى أن يقطف الخشخاش ويشق عدة شقوق رقيقة فى فمه ، وتعجن فى اليوم التالى الصمغة التى سالت وتجمدت على شكل أقراص صغيرة .

ومنذ القدم عرفت خواص الأفيون وجربت فى الطب كما استعمل بوجه خاص كأداة للاستمتاع .

المصادر :

(١) القزوينى : طبعة ڤستنفلد ، ج ١ ، ص ٢٨٢ (٢) ابن البيطار : الجامع ، بولاق ١٢٩١ هـ ، ج ١ ، ص ٣٥ (٣) أبومنصور الموفق : كتاب الأبنية ، طبعة سلگمان ، ج ١ ، ص ٣٦ (٤) ابن العوام : كتاب الفلاحة ، ترجمة كليمان وموليه Clement-Mullet ، ج ٢ ، ص ١٢٩ وما بعدها (عن زراعة الخشخاش فى البساتين) .

[ Hell هل ]

+ أفيون : كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية «أوپيون» وهى تصغير «أوپوس» ومعناها «عصير نباتى» ؛ والأفيون هو العصير الراتينجى المجفف لأغلفة نبات الخشخاش غير الناضج (واسمه باللاتينية Papaver Somniferum L. ، وبالعربية خشخاش)، وقد وصف المصنفون اليونان والرومان كيفية تجهيزه مثل ديسقوريدس (جـ ٤، ص ٦٤؛ وانظر عن الأفيون فى الزمن القديم : Pauly-Wissowa ، مادة Mohn.) . وقد استخدم فى العصور الإسلامية دواء معتمداً ومخدراً، كما تعاطاه الدراويش أيضاً؛ وظل الخشخاش يزرع أمداً طويلا فى مصر العليا، ويروى كوهين العطار (ص ١٢٨) أن أفضل أفيون فى عصره كان يعدّ فى أبو تيج جنوبى أسيوط؛ وازدهرت زراعة نبات الخشخاش وتحضير الأفيون فى مصر حتى بداية القرن التاسع عشر (Lane : Modern Egyptians، الطبعة الخامسة، جـ١، ص١١٨؛ جـ ٢، ص ٣٥) : ويبدو أن زراعة هذا النبات فى آسية الصغرى لاترجع إلى العصر البوزنطى، والظاهر أنها انتشرت عقب الحروب الصليبية؛ وفى عهد الحكم التركى تأقلم النبات بصفة خاصة فى المنطقة المجاورة لقرة حصار ومن ثم لقبت بأفيون قرة حصار (انظر هذه المادة) وكانت هذه المدينة مركزاً لزراعة الأفيون وتصديره فى فترة متأخرة ترجع إلى القرن التاسع عشر (انظر O. Blau : Etwas über das Opium فى Zeitschr der Deutsch Morg. Gesells. سنة ١٨٦٩، ص ٢٨٠) . وكثيراً ما يطلق عليه فى فارس - كما يطلق عليه فى تركية - اسم «ترياق» ؛ وعند ما حاول عباس الثانى أن يفرض على الناس الامتناع عن شرب الخمر ازداد استهلاك الأفيون إلى حد اضطر معه إلى تخفيف الحظر المفروض على الخمر وأن يتخذ بدلا من ذلك إجراءات ضد الاتجار فى الأفيون (سنة ١٦٢١؛ P. della Valle ، جـ ٢ ، ص ١٠٨) ؛ وجرت يزد وإصفهان على أن تصدرا الأفيون إلى الهند وتركية (انظر Chadrin: Voyages ، أمستردام سنة ١٧٣٥ ، جـ ٣ ، ص ١٤ - ١٥ ، ٩٢ وما بعدها ؛ جـ ٢ ، ص ٥٨ ، ٦٧ ؛ J.E. Polak : Persien ، ليپسك سنة ١٨٦٥ ، جـ ٢، ص ٢٤٨ - ٢٥٥، والوصف الحى لتعاطى الأفيون الذى أورده E.G. Browne فى كتابه A Year Amongst the Persians ، انظر الفهرس)؛ وكان للأفيون أيضاً شأن كبير فى الهند حيث كان يطلق على استقطار الأفيون بغلى القشر اسم «پوست» (انظر J. Charpentier : Past (â) فى BSOS ، سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٧ ، ص ١٠١ وما بعدها وبخاصة فى عصر المغل) ؛ ويروى ا. ب لاوفر O.B. Laufer) فى Toung Pao ، سنة ١٩١٦ ، ص ٤٦٢؛ انظر أيضاً O. Franke : Geschicht d. Chines. Reiches ، جـ ٢، ص ٥٥١ ؛ جـ ٣ ، ص ٤٢٨) أن المعرفة بتحضير الأفيون إنما وصلت إلى الصينيين من الهند (فى العصور الوسطى) ولم يكن ذلك عن طريق المسلمين (على عكس ما أكده الدارسون من أمثال J. Edkins : The Pappy in China ص ٥؛ E. Bretschneider فى A. de Candolle : Origin of Cultivated Plants ص ٤٠٠ ؛ Yule and Burnes : Hobson-Johson ص ٦٤١ ؛ Giles : Glossary of Reference ، ٢٠٠ ، الذى

يستخلص الأسماء الصينية للأفيون من العربية) ؛ ومن أراد معرفة غش التجار المخادعين للأفيون بخلطه بمختلف أنواع الراتينج أوطيب السندروس فلينظر فايدمان ( E. Wiedemann في *SBPMS Erl.*، ج ٤٦، سنة ١٩١٤ ، ص ١٧٦ — ٢٠٦) ،

المصادر :

(١) أبومنصور الموفق :الأبنية ، طبعة Seligmann ، ج ١ ، ص ٣٦ (٢) ابن العوام :فلاحة ، ترجمة Clement-Mullet ج ٢ ، ١/ ص ١٢٨ وما بعدها .(٣) ابن البيطار : الجامع ، ج ١ ، ص ٤٥ ، ترجمة Leclerc ، ١١٦ ، ٢١٢٠ (٤)القزويني ،طبعةڤستنفلد ج ١ ، ص ٢٨٢ (٥) تحفة الأحباب ،طبعة Renaud Colin ، ص ٤٠ (٦) I. Löew : *Die Flora der Juden* ، ج ٢ ، ص ٣٦٤ — ٣٧٠ (٧) M. Meyerhof : *Un Glossaire de Matière Médicinale Comp. Par Maimonide*، رقم ٣٥ (انظر أيضاً رقم ٤٠١ ) (٨) Millaut : *L'Opium et le hachich, la Géographie* ، سنة ١٩١٢ ، ص ١٣٢ومابعدها

د . يونس [ دبلر C.E. Dubler ]

+ ((أفيون قره حصار )) والأصح ((أفيون قره حصاری)) ، أی ((قلعة الأفيون السوداء))، وتكتب الآن أيضاً ((أفيون)) فحسب : كانت فيما سبق قره حصار صاحب (فی نشری ،طبعة أنقرة، ص٦٤= طبعة برلين، ص٢١ ، Leunclavius: *Hist. Musulm.* فرانكفورت، ١٥٩١، عمود ١٤٠ : صاحب قره حصار [ی] *Maurocastrum* ، *Principis* Saibcarascar : فی Zeno Caterino : *Commentarii del Viaggio in Persia* ، البندقية ١٥٥٨ ، ١٤ب ).وهی مدينة فی الأناضول الغربية علی خط عرض ٣٨° ٥٠´ شمالا ، وخط طول ٣٠° ٣٠´ شرقاً ، وعلی ارتفاع نحو١٠٠٧ أمتار فوق سطح البحر ، وتقوم علی نهر أقارچای الذی يصب فی إيبرگولی ثم فی أقشهرگولی عند سفح مخروط صخری بركانی وعر قائم بذاته ينهض من السهل إلی ارتفاع ٢٠٠ متر فوق المدينة محيطاً بها : وكانت قره حصار صاحب قصبة سنجق فی إيالة الأناضول ( حاجی خليفة : جهانما ص ٦٤١ ) وسنجق فی ولاية خداوند گار ( بروسة ) منذ عام ١٢٨١هـ ( ١٨٦٤م ) ؛ أما فی تركية الحديثة فإن أفيون قره حصار قصبة الولاية (إيل ) التی تحمل الاسم نفسه ، وتشمل أقضية (إيلچه ) أفيون قره حصار ، وبلوادين ، ودينار أميرداغ ( عزيزية )،وصندقلی ، وشهود . وكان تعداد سكان المدينة ٢٩,٠٣٠ نسمة عام ١٩٤٥ ( ٢٩,٨٢٦ نسمةعام ١٩٥٠ ) أما عدد سكان القضاء سنةفهو ١٣٦,٦٦٧والولاية٣٣٥,٦٠٩(٣٧٢,٦٠٠: ١٩٥٠ ) وتبلغ مساحة الولاية ١٣,٥٥٥ كيلومتراً مربعاً ؛

والاسم أفيون قره حصار — الذی كان فيما سبق لايستخدم إلا فی الأوساط الشعبية وإن كان يستخدم الآن بصفة رسمية أيضاً (Tavernier : *Les six Voyages* ، ج ١ ، ص ١٢٠ وردت فيه بصيغة Aphiom Carassar ؛ أما Ch. Texier :

Asia Mineure ، باريس سنة ١٨٣٤ ، فقد وردت فيه باسم Aphioum) — مأخوذ من إنتاج الأفيون الوفير فى هذه المنطقة ، وهو أمر سبق أن ذكره بيلون (Belon : Les observations de Plusieurs Singularitez et choses mémorables ، باريس ١٥٥٥ ، ص ١٨٣ ا ؛ انظر O.Blau فى ZDMG ، سنة ١٨٦٩ ، ص ٢٨٠ ) :

وقره حصار صاحب هى عين قلعة أكرونيوس البوزنطية ، وهى التى هزم الإمبراطور ليو الثالث العرب بالقرب منها عام ٧٤٠م ولى فيها البطل الأسطورى سيد بطال وجنوده حتفهم (Theophanes : Chronogr. ، طبعة de Boor ، جـ ١ ، ص ٣٩٠، ص ٤١١) وتفاوض فيها الإمبراطور ألكسيوس الأول كومنينوس عام ١١١٦ مع الأمير السلجوقى ملكشاه ( Alexias : Anna Comnena [B. Leib ، باريس سنة ١٩٣٤—١٩٤٥ ، جـ ٣ ، ص ٢٠٩]) . والظاهر أن الأتراك انتزعوها من البوزنطيين فى مطلع القرن الثالث عشر الميلادى ، ولكن ليس بين أيدينا أية تفصيلات عن ذلك ، ويبين النقش الذى على آلتى كوز كوپريسى (Répertoire Chronologique d' Epigraphie arabe رقم ٣٦٥٨) أن المدينة كانت تركية سنة ٦٠٦هـ (١٢٠٩م) . ولجأ إلى قره حصار الوزير السلجوقى الشهير صاحب عطاء فخر الدين على ابن الحسين المتوفى عام ٦٨٧هـ (١٢٨٨ — ١٨٨٩م) ومعه كنوزه أمام القره مانيين ، وإليه نسبت المدينة . وأقطع أبناه تاج الدين حسين ونصرت الدين عام ١٢٧١م أرض قره حصار بأسرها وكوتاهية وصندقلى وغُرْغُرُم وآق شهر وأضيفت إليها فيما بعد لاديق أيضاً (لاوديقيا على نهر ليقوس ، بالقرب من دكيزلى الحديثة) وخوناس (خوناى القديمة وخوناز الحالية ؛ انظر أقسرائى ، وعثمان طوران ، ص ٧٤ ؛ وابن بيبى طبعة هوتسما ص ٣٠٨ ؛ وقد ورد ذكر المدينة أيضاً مرتبطاً بابنى صاحب ، ص ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٤ ؛ ويقصد بقره حصار دوله المدينة التى نحن بصددها وهى قره حصار ) وسقطت لاديق وخوناس فى يد على بك التركمانى أثناء الاضطرابات التى أثارها جمرى (١٢٧٧م) ، ومهما يكن من أمر فإن جمرى هزم إثر حملة موفقة قام بها السلطان ولقى مصرعه قرب قره حصار (ابن بيبى ، ص ٣٣٣) ؛ واضطر آخر أحفاد صاحب عطاء إلى الخضوع للكرميان أوغلى وفقدوا بلادهم فى آخر الأمر مسلمين إياها لهم ؛ (يقول ابن فضل الله العمرى فى كتاب مسالك الأبصار طبعة تيشنر فى إحدى الفقرات ص ٣٠ ، إن قره حصار كانت فى يد ابن طورغود ، وفى فقرة أخرى ص ٣٦ ، ص ٣٧ أن قره صارى كانت فى حوزة ابن السايب — ويقصد به ولاشك سليل صاحب تحت سيادة الكرميانية ، انظر أيضاً أحمد توحيد فى تاريخ عثمانى انجمنى مجموعه سى ، السلسلة الأولى ، جـ ٢ ، ص ٥٦٣ وما بعدها) ؛

وكان لقره حصار بعد ذلك نصيب فى التقلبات التى انتابت إمارة الكرميان أوغلى (انظر هذه المادة) التى سرعان ما أصبحت تابعة للعثمانيين ثم أصبحت بالفعل من ممتلكات العثمانيين مدة من الزمن فى عهد بايزيد الأول منذ عام ٧٩٢هـ

(١٣٩٠م) حتى استعادها تيمور عام ٨٠٥هـ (١٤٠٢م) : ويرد ذكر خضر پاشا المتوفى عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) ، ابن سليمان شاه الگرميانى وأعضاء آخرين من هذه الأسرة الشريفة روساء (چلبى) للجاليات المولوية فى قره حصار (انظر غالب دده : تذكرهٔ شعراى مولويه ، مخطوط بفينا رقم ١٢٥٧ ، ورقة ٥٤ ظهر — ٩٠ ظهر= على أنور : سماعخانه أدب ، إستانبول ١٣٠٩هـ ، ورقة ٤٨ ، ١٠٢) ؛ وفى أثناء غزو تيمور لآسية الصغرى عقب معركة أنقره (سنة ١٤٠١م) ، عاثت قره حصار من جموع الغازى المغيرة (شرف الدين على يزدى: ظفر نامه ، كلكتة سنة ١٨٨٧ — ١٨٨٨ ، ج ٢، ص ٤٤٦ ، ٤٥٧، ٤٨٤ ، ٤٩٢ = *Histoire de Taimur Bec* ، ترجمة Petis de la Croix ، دلفت ١٧٢٣، حـ ٤ ، ص ٢١، ٣١ ، ٦٠ ، ٦٨ ؛ *Hist.* : Dukas ، بون ، ص ٧٧)

وفى عام ٨٣٢هـ (١٤٢٨ — ١٤٢٩م) سقطت إمارة گرميان أوغلى نهائياً فى أيدى العثمانيين وأصبحت قره حصار ومنطقتها لواءً (سنجقاً) من إيالة الأناضول (انظر جهاننما ، ص ٦٤١)؛ وظلت لها أهمية حربية باعتبارها معقلا قرب حد قره مان مادامت قرەمان مستقلة. وفى بداية الحرب مع أوزون حسن عام ٨٧٧هـ (١٤٧٢ — ١٤٧٣م) تراجع الأمير مصطفى إلى قره حصار واستخدمها قاعدة لحملاته على القرەمان أوغلى ، حلفاء الفرس (عاشق پاشا زاده : تاريخ ، طبعة Giese ص ١٦٩ ؛ سعد الدين : تاج التواريخ ، حـ ١ ، ص ٥٣٤؛ Caterino Zeno : المصدر المذكور). واستخدمت عام ٨٩٥هـ (١٤٨٩ — ١٤٩٠م) قاعدة للحملات التى قام بها هرسك زاده أحمد پاشا على المصريين الذين غزوا قرەمان (سعد الدين ، حـ ٢ ، ص ٦٥)

وكثيراً ما يتردد ذكر قره حصار مرتبطاً بفتن الپاشوات المتنازعين وصراعاتهم فى القرن السابع عشر (١٠١١هـ = ١٦٠٢م : فتنة جلالى ؛ ١٠٤١هـ = ١٦٣١م : فتنة بابا عمر؛ ١٠٦٩هـ= ١٦٥٨: فتنة أبازه پاشاحسن) واحتل إبراهيم بن محمدعلى پاشا المدينة إلى حين عام ١٨٣٣م ؛ واحتلها اليونان مرتين فى الحرب اليونانية التركية عام ١٩٢١— ١٩٢٣ (٢٨ مارس — ٧ أبريل سنة ١٩٢١، و١٣ يولية سنة ١٩٢١— ٢٧ أغسطس سنة ١٩٢٢)؛ ولحق بالمدينة ضرر كبير بسبب الحرب ؛ ومهما يكن من أمر فإنها استعادت شأنها الأول بالتعمير على نطاق واسع فى عهد الجمهورية ؛

ويبدو أن الجانب الأكبر من الآثار القديمة القليلة من العصور القديمة قد نقل إلى المدينة من المواقع الخربة فى المنطقة المجاورة وبخاصة من سيديلر (برىمنسوس) إسچه قره حصار (دوكميوم) وچيفوت قصبه سى (سيتّاده) ؛ ومَعْلَم المدينة الرئيسى، وهو المخروط الصخرى البركانى الوعر مع التحصينات البوزنطية المتأخرة التى رممها الگرميان أوغلى (وصفها أولياچلبى : سياحتنامه ، حـ ٩ ، ص ٢٩ — ٣٤) قد حمل اسم بَيلكْ باران قلعه سى (القلعة

التي نلوذ بها الملك) وذلك في عهد متأخر برجع إلى زمن نيبور Niebuhr . ولم تكن المدينة قط مأهولة بالسكان بمعنى الكلمة ، وهي الآن مهجورة وإن كانت قد استخدمت من آن لآخر معتقلا للمسجونين السياسيين (عاشق پاشا زاده : تاريخ ، طبعة إستانبول ص ٢٤٣ وما بعدها ، ولم يرد ذلك في طبعة Giese) واستخدمت في مرحلة متأخرة ترجع إلى عام ١٨٠٢ معتقلا لأسرى الحرب الفرنسيين من مصر . أما الآثار من عهد السلاجقة والكرميان أوغلي ، مثل صاحبلر تربه سي ، وأولو جامع خوجه بك ، وضريح آت سلطان ديواني ، وكذلك الآثار العثمانية مثل مسجد أحمد كديك پاشا بملحقاته (تستخدم المدرسة في الوقت الحاضر متحفاً ، انظر إكرم حقي آي ويردي : فاتح دورى معمارىسى ، إستانبول سنة ١٩٥٣ ، ص ٢٥٢ — ٢٥٨ ) فإنها لاتزال في حاجة إلى الدراسة المفصلة ، وعلاوة على النقش الذي على آلتي گوز كوپريسي والذي ورد ذكره فيما سبق ، فإن هناك نقوشاً من المدينة نشرت في Répertoire chronologique d'Epigraphie arabe ، الأرقام ٤١٣٢ ، ٤٣٢٩ ، ٤٥٤٠ ، ٤٦٦٧ .

المصادر :

(١) سالنامه ولاية خداوندگار عن سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ٤٦٦ وما بعدها (٢) V. Cuinet : La Turquie d'Asie ، ج ٤ ، ص ٢٢٤ وما بعدها (٣) حاجي خليفة : جهانيا ، ص ٦٤١ (٤) Tavernier : Les six voyages ، باريس سنة ١٦٧٧ ، ج ١ ، ص ٨٧ وما بعدها (٥) Pococke : Description of the East ، لندن سنة ١٧٤٥ ، ج ٢/٢ ، ص ٨٢ (٦) C. Niebuhr : Reisebeschreibung ، ج ٣ ، ص ١٣١—١٣٤ (وبه خطة المدينة ومنظر عام لها) (٧) W. G. Browne (1802) : في Travels in various countries of the East : R. Walpole لندن سنة ١٨٢٠ ، ص ١١٦ (٨) Léon de Laborde : Voyage de l'Asie Mineure باريس سنة ١٨٣٨ ، ص ٦٤ وما بعدها (وبه مناظر جميلة للمدينة) (٩) W. Hamilton : Researches in Asia Minor ، لندن سنة ١٨٤٢ ، ج ١ ، ص ٤٦٢ ، ٤٧٠ . (١٠) v. Vincke, F. L. Fisher & v. Moltke : Planatlas von Kleinasien ، برلين سنة ١٨٤٦ ، ١٨٥٤ ، ص ٤ . (١١) Mitt. des Deutschen Arch. Instituts in Athen ، سنة ١٨٨٢ ، ص ١٣٩ (١٢) G. Radet : Rapport sur une Mission scientifique en Asie Mineure, Nouv. Archives des Missions Scientifiques سنة ١٨٩٥ ، ص ٤٢٥ وما بعدها (١٣) E. Naumann في Globus ، ج ٧ ، رقم ١٩ (مع التوضيح بالرسم) (١٤) Korte : Anatolische Skizzen ، برلين سنة ١٨٩٦ ، ص ٨١ وما بعدها (١٥) Oberhummer & Zimmerer : Durch Syrien und Kleinasien ، برلين ، سنة ١٨٩٩ ، ص ٣٩٠ ومابعدها (١٦) بسيم دارقوت في إسلام أنسيكلوپيدياسى ، ج ٧ ، ص ٢٧٧ — ٢٨٠ (١٧) أديب علي باقي : أفيونده إسكي زمانلرده ياشايش في طاشپيگار درگيسى ، مادة أفيون (١٨) م. فريد و م . مسعود : صاحب آتا إيله أوغللرى ، إستانبول سنة ١٩٣٤ .

د. يرنس [مورتمان وتيشنر Mordtmann-Taeschner]

«أقْ»: ومعناها أبيض ، وهى ترد كثيراً فى الأسماء التركية المركبة أعلاماً لأشخاص أو لأماكن.

«أقا رضا» : (انظر مادة «رضا») ؛

«أقا رضائى» : (انظر مادة «رضائى»)؛

«إقامة» : هى النداء الثانى الذى ينادى به المؤذن المسلمين فى المسجد إلى الصلاة قبل كل صلاة فى أوقاتها الخمس ، وقبل صلاة الجمعة ؛ وتعين الإقامة اللحظة التى تبدأ الصلاة فيها ، وعباراتها هى بعينها عبارات الآذان (انظر مادة «أذان») وتردد الحنفية عبارات الإقامة كما فى الأذان تماماً ؛ أما المذاهب الفقهية الأخرى فتنطق بها مرة واحدة فقط مع استثناء التكبيرة التى تردد مرتين فى أول الإقامة وفى آخرها . وبعد «حىّ على الفلاح» التى تكرر مرتين ينطق بعبارة «قد قامت الصلاة» مرتين : وتعتبر الإقامة فى كتب الفقه سنة، وتسن الإقامة عند كل صلاة ، وإن كان المصلى منفرداً ، ويقول متڤوخ ( E. Mittwoch : *Zur Entstehungs-geschichte des islamischen Gebets und Kultus. Abh. d. kgl. presuss. Akad. d. Wissensch.* 1913 *phil. hist. Kl.* ، تعليق ٢ ، ص ٢٤ ) إن المسلمين استعاروا عبارات الإقامة من البركات التى تتلى فى صلاة اليهود، فى حين يقول بيكر ( C.H. Becker : *Zur Geschichte des Islamischen Kultus, Der Islam* ج ٣، ص ٣٨٩ ) أنها نشأت من الأذان الذى نسج فيه على منوال القداس عند النصارى (انظر المقريزى : الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٧١ ، س ١٤ — ١٥ ) ؛

وتدل الإقامة على فعل المؤذن الذى يتبعه بدء الصلاة ( انظر فيما يختص بهذا المعنى اللغوى بروكلمان Brockelmann : — .*Festschr. E. Sachau* سنة ١٩١٥ م ، ص ٣١٤ — ٣٢٠ ؛ J. Weiss : *Der Islam* ، ج ٧ ، سنة ١٩١٦م ، ص ١٣١ — ١٣٦ ؛ انظر عبارة «أقام الصلاة» و«أقيمت الصلاة» فى حاشية التنبيه للشيرازى : طبعة گوينبول ؛ البخارى : صحيح ، أذان ، رقم ٢٣ — ٢٤ ) ؛ ومع ذلك فإن الإقامة فى كتب الفقه تفسر أيضاً بالنداء الذى يقصد به دعوة المسلمين إلى النهوض للصلاة (الباجورى ، طبعة بولاق ، ١٣٠٧هـ ، ج ١ ، ص ١٦٧ ، س ١٢ ) ؛

المصادر :

انظر زيادة على كتب الحديث والفقه : الدمشقى رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة ، بولاق ١٣٠٠هـ ، ص ١٤ وما بعدها :

[ گوينبول Th. W. Jyhnboll ]

### تعليق على مادة « إقامة »

نقل أصحاب دائرة المعارف فى مادة «إقامة» عن متڤوخ أن المسلمين استعاروا عبارات الإقامة من البركات التى تتلى فى صلاة اليهود ؛ ونقلوا عن بيكر أن الإقامه نشأت من الأذان الذى نسج فيه على منوال القداس عند النصارى ، ثم قالوا (انظر المقريزى ج ٢ ، ص ٢٧١ ، س

١٤ — ١٥ ) وهذا يفهم منه أن فى المقريزى ما يدل لهذين القولين . وكل ذلك غير مسلم لهم ، وكان ينبغى أن يبينوا الصلة التى بين الإقامة والبركات التى تتلى فى صلاة اليهود ، والصلة التى بين الأذان والقداس عند النصارى لنعلم قيمة دعواهم بأن المسلمين استعاروا الإقامة من البركات ، وبأن الأذان نسج فيه على منوال القداس .

والذى فى صحيح البخارى وكتب السير يفيد أن الأذان شرع مُراعى فيه عدم التشبه باليهود والنصارى ، فقد نقل البخارى عن ابن عمر : أن المسلمين حين قدموا المدينة كانوا يجتمعون فيتحينون الصلاة ، ليس ينادى لها ، فتكلموا يوماً فى ذلك ، فقال بعضهم : اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى ، وقال بعضهم : بل بوقا مثل قرن اليهود، فقال عمر : أولا تبعثون رجلا ينادى بالصلاة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يابلال ، قم فناد بالصلاة .

وقد رجعنا إلى الجزء الثانى من الخطط للمقريزى فى الموضع الذى عينوه فلم نجد فيه مايدل على ما قالوا ، وقد أردنا أن نتعرف منشأ هذا الاشتباه ، فرأينا المقريزى فى ص ١٧٢ من الجزء الثانى عرض للتسبيح فى الليل على المآذن — الذى ابتدع فى مصر فى عصر متأخر ولم يكن عند سلف الأمة — فقال : وأول ما عرف من ذلك أن موسى بن عمران إلخ ، وذكر ما يدل على أن اليهود كانوا يقومون عند ثلث الليل الأخير ويقولون نشيداً متزلا بالوحى ، فيه تخويف وتحذير وتعظيم لله تعالى وتنزيه له تعالى إلى وقت طلوع الفجر .

فلعلهم وهموا فظنوا المقريزى يتكلم عن أولية الأذان وهو إنما يتكلم عن أولية التسبيح الذى يفعل فى الليل على المآذن كما قدمنا .

وما قالوه فى بيان المذاهب الفقهية الأخرى غير مذهب الحنفية فى صفة الإقامة لاينطبق على مذهب الإمام مالك ، فإن ألفاظ الإقامة عنده مفردة حتى « قد قامت الصلاة » — وليس عنده من ألفاظها ما يثنى إلا التكبير .

**محمد عرفة**

« اقتباس » : معناها طلب القبس وهو الشعلة أو الجمرة من نار أخرى ( انظر سورة طه ، آية ١٠ ؛ سورة النمل ، آية ٧ ؛ سورة الحديد آية ١٣ ) ثم استعيرت الكلمة لطلب العلم . أما معناها الاصطلاحى فى علم البلاغة فهو أن يضمَّن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث دون الإشارة إلى ذلك ، فإذا أشير إلى المقتبس منه وضمن الاقتباس فى الشعر سمى ذلك « عقداً » ، وإذا كان الاقتباس من الشعر وليس من القرآن أو الحديث ووضع فى شعر آخر سمى ذلك « تضميناً » . ويجوز فى الاقتباس أن يحتفظ بالوضع الأصلى للعبارة المقتبسة أو يدخل عليها التغيير . وهناك خلاف كبير فى جواز هذا ، والمالكية لايجوزون الاقتباس بصفة عامة فى حين يجوزه آخرون فى حالات خاصة منها الوعظ والصلاة والمديح متبعين فى ذلك سنة الرسول ، وهو مكروه عندهم فى الشعر ، ومع ذلك فغير هؤلاء يسمحون به حتى فى الشعر ويشترطون لذلك حسن النية ، ومن المحظور تماماً

تحريف كلام الخالق بحيث ينسب للمخلوق ، أو استعمال الآيات القرآنية فى المجون . ولكننا فى الواقع نجد أن مثل ذلك الاقتباس وتلك الإشارات كانت كثيرة الشيوع حتى فى المصنفات المعيبة مثل كتب الباه ، كما أن الخلاف فى كتابة البسملة قبل الشعر (ابن رشيق : العمدة ، طبعة القاهرة ، عام ١٣٢٥هـ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٧) لم تكن له نتيجة عملية[1] . وقد ذكر الفهرست (ص ١٠٤ ، س ١٢)[2] كتاب المقتبس للمدائنى المتوفى عام ٢١٥ أو ٢٢٥هـ وكتاباً آخر للمرزبانى (الفهرست ص ١٣٣ ، س ٢٥)[3] ولكننا لانعرف على التحقيق ما إذا كان للاقتباس فى هذين المصنفين هذا المعنى الاصطلاحى . وفى كتاب «أساس الاقتباس» لاختيار الدين المتوفى عام ٩٢٨ هـ (بروكلمان Brockelmann ، جـ٢ ، ص ١٠٣) جعل الاقتباس يشمل الأمثال والأشعار بل والحكايات القصيرة[4]

المصادر :

(١) Dict. of techn. terms ، ص ١١٨٧ (٢) Mehren : Rhetorik der Araber ، ص ١٠٠ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ٢٠١ (٣) Garcin de Tassy : Rhétorique et Prosodie ، ص ٢٠٢ (٤) لسان ، جـ ٨ ، ص ٤٨ .

[مكدونالد D.B. Macdonald.]

« أَقچه » : بتفخيم الهمزة : كلمة تركية معناها «مائل إلى البياض» ، وهى تستعمل للدلالة على المسكوكات الفضية أو النحاسية وخاصة الصغيرة القيمة منها ، مثل العملة الروسية الكوپك ونصف الكوپك ؛ وفى تركية عملة معروفة باسم «أقچه» وهى تساوى ثلث البارة أو أسپر واحداً (انظر مادة علاء الدين پاشا) أما فى الأقطار العربية والفارسية فالفلس والپل (انظر هاتين المادتين) لهما نفس المدلول ؛

+ أقچه ، ومعناها «الأبيض الصغير» : كانت «أقچه» هى الاسم الذى أطلق فى التركية على العملة العثمانية الفضية التى درج الكتاب الأوربيون على الإشارة إليها باسم «أسپره» أو «أسپر» aspre أو asper من الكلمة اليونانية أسپرون ؛ وكان هذا المصطلح مستعملا بالفعل فى عهد سلاجقة العراق أثناء القرن الثانى عشر الميلادى (انظر الراوندى : راحة الصدور ، ص ٣٠٠ حيث سجل هبة قدرها ألف أقچه) ، ومن يومها أطلقت على أول عملة عثمانية قدر لها أن تضرب فى عهد أورخان سنة ٧٢٧هـ (١٣٢٧م) وهى العملة التى

---

(١) هذا الخلاف لا معنى له ، ولم يرد فى الكتاب والسنة يمنع من كتابة البسملة قبل الشعر .

(٢) توافق (ص ١٩٢ ، س ١٦) واسم الكتاب هناك (كتاب المقتبس فى اخبار النحويين البصريين واول من تكلم فى النحو واللغه واخبار القراء والرواة من اهل البصرة والكوفة ومن نزل منهم مدينة السلام) ووصفه ابن النديم بانه حوالى الثمانين ورقة ، فهذا واضح انه ليس من باب الاقتباس الاصطلاحى المفسر هنا .

(٤) وهذا ايضا ليس مطابقا تماما للمراد من المعنى الاصطلاحى . بل ان مؤلف الكتاب — وهو مطبوع فى الاستانة سنة ١٢٩٨ ثم طبع بمصر — اتى فيه بآيات قرآنية واحاديث نبوية وحكم من الشعر والنثر ونحو ذلك . فهو مجموعة ادبية مقتبسة من اصول الادب ، بمعنى الاقتباس اللغوى فقط .

احمد محمد شاكر

لقبت بلقب «عثمانى» ، والظاهر أنها ظلت تستعمل علماً على عملة أخرى أو دلالة على « المال» بصفة عامة . ومن المحقق أنها أصبحت فى العصور العثمانية المتأخرة تدل على هذا المعنى العام كما فى عبارتى «سلامت أقچه سى» و«عوارض أقچه سى» ، وأن الأقوام الشماليين جميعاً المتحدثين بالتركية قد جروا على استعمالها بمدلوليها الاثنين(انظر Radloff : *Worterbuch* ، هذه المادة) . وأثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين اقتصر على تسمية هذه العملة بصفة عامة « عثمانى » فحسب ، ولكن هذا الاستعمال هجر منذ عهد سليم الأول ، وأصبحت العملة تعرف باسم «أقچه» فحسب :

وقد ضربت أقدم أقچه عثمانية على صورة الدرهم عند سلاجقه الروم : ومعظم العناصر التى استقرت عليها من بعد عبارات النقوش التى تنقش على الأقچه قد ظهرت على سكة أو أخرى من سكك السلاطين حتى مراد الثانى ، ومع ذلك فإنها لم تطرد إلا فى عهد محمد الثانى ، ولو أنها لم تتوحد فى جميع الأحوال .

وكانت أقچه أورخان تزن ستة قراريط ، أو ربع مثقال ، ومقدار الفضة فيها ٩٠٪ وقطرها ١٨مم . وظلت درجة نقائها ووزنها على ماهما عليه تقريباً حتى عهد مراد الثانى ، وإن كانت الأقچه قد أنقص حجمها شيئاً ما : على أن درجة نقاء الأقچه قد نقصت بمقدار ٥٪ فى عهود محمد الثانى وبايزيد الثانى وسليم الأول وجعل وزنها ٣¾ من القراريط . وهذا النقصان قد تراخت عجلته فى عهدى سليمان الأول وسليم الثانى ، إلا أنه استمر حتى جاء عهد مراد الثالث وخلفائه إلى عثمان الثانى فتعرضت لتقلبات نزلت بوزنها إلى مالايزيد عن ١½ من القراريط وغدت ترق فى السمك شيئاً فشيئاً وإن كانت قد احتفظت بقيمتها كما احتفظت بقطرها على تفاوت فى ذلك : زد على ذلك أنه قد أنقص مقدار الفضة فيها أول الأمر إلى ٧٠٪ ثم إلى ٥٠٪ فى عهدى مراد الرابع وإبراهيم ، وإن كان وزنها وحجمها قد بقيا على ماهما عليه تقريباً : وكان من أثر عمليات الإنقاص المختلفة التى طرأت على قيمة هذه العملة أن الأربعين أقچه التى كانت تساوى أول عملة ذهبية عثمانية ضربها محمد الثانى قد تغيرت قيمتها قبيل عهد مصطفى الثانى حين انتهى إصلاح العملة إلى سك أول قروش عثمانية ، فارتفعت قيمة العملة الذهبية (وكان وزنها وقيمتها قد استقرا استقراراً لابأس به ) فأصبحت تساوى ٣٠٠ أقچه . واستمر ضرب الأقچه حتى عهد محمود الثانى . ولكن قيمتها التى ظلت تنقص شيئاً فشيئاً كانت منذ نهاية القرن السابع عشر من الضآلة بحيث أصبحت لاتزيد إلا قليلا عن مقام الوحدة التقليدية تستخدم فى أغراض المحاسبة خاصة : وبطل استعمال الأقچه فى عهد التنظيمات إلا فيما يتصل بالأوقاف ، أو قل إن هذا الاستعمال قد بطل حتى فى هذا .

المصادر :

(١) السيدمصطفى نورى : نتائج الوقوعات ، ج ١ ، ص٦٦ ، ١٤٨ ؛ ج ٢ ، ص٩٩ ؛ ج ٣ ،

ص ١٠٦ (٢) جودت پاشا : تاريخ ، جـ ١ ، ص ٢٥٤ (٣) Belin : *Essai sur l'Histoire Economique de la Turquie* فى *Jour. As.* ، السلسلة السادسة ، جـ ٣ (٤) Stanley Lane-Poole : *The Coins of the Turks in the British Museum* (٥) إسماعيل غالب : تقويم مسكوكات عثمانية (٥) على : عثمانلى إمپراطور لغينك إيلك سكه‌سى وإيلك أقچه لرى فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى ، رقم ٤٩ (٦) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، مادة أقچه بقلم ا: أوزون چارشيلى

خورشيد [ بوون H. Bowen ]

«أق حصار» ومعناها بالتركية «القلعة البيضاء» وهو اسم يطلق على أربعة أماكن :

(١) وأشهر الأماكن المعروفة بهذا الاسم مدينة فى ولاية آيدين الأناضولية تقع فى سهل فسيح على مقربة من الشاطئ الأيسر لنهر گوردوق ، وكانت هذه المدينة تسمى فى العصور القديمة ، وفى العصر البوزنطى : ثياتيرا Thyateira ، وقد اشتقت اسمها التركى من اسم قلعة قائمة على تل مجاور . وبلغ عدد سكانها قبل سنة ١٩١٤ : ١٢٠٠٠ نسمة ثلاثة أرباعهم مسلمون ، وكل مبانيها من الخشب إلا ستة مساجد وبعض كنائس ومدرسة وسوقاً ، وذلك يكسبها شكل القرية الكبيرة الزاهرة ، وتصلها بمدينة صوما ( وكانت تسمى قديماً سرديس Sardes ) فى الشمال ومغنيسيا Magnesia ( مانيسا Manissa ) وأزمير فى الجنوب خطوط حديدية ، وقد أصبحت مدينة أق حصار بفضل ارتقاء وسائل المواصلات مركزاً تجارياً هاماً ، وهى قصبة قضاء عدد سكانه ٣٢٠٠٠ نسمة تكثر فيه زراعة القطن والخشخاش الجيد الأبيض (V . Cuinet : *La Turquei d'Asie* ، جـ٣ ص ٥٤٨ وما بعدها) ويقال إن أق حصار هذه ألحقت بالدولة العثمانية لأول مرة عام ١٣٨٢م ، وقد أفلتت هذه المدينة مرة أخرى من يد الترك أثناء الاضطرابات التى أعقبت غزوة تيمور ، وقهر خليل يخشى بك الثائر جنيداً بالقرب من أق حصار ، وكان قد استولى على هذا الإقليم عام ٨٢٩هـ (١٤٢٥ — ١٤٢٦م) ، وأسره عند تسليم القلعة (حاجى خليفة : تقويم التواريخ) ويقول كوينيه — وهو المصدر الوحيد فى هذا الموضوع — إن أمير قره مان توغل حتى وصل إلى أق حصار ونهبها . وبعد استيلاء العثمانيين على هذا الإقليم واستتباب الأمن فيه لم يعد للقلعة أهمية حربية .

وهناك ثلاثة من أهل أق حصار لهم شهرة كبيرة عاشوا فى أزهى عهود الدوله العثمانية وهم :

١ — ابن عيسى بن مجد الدين الذى ألف عام ٩٦٥هـ (١٧٥٧ — ١٧٥٨م) ، عندما بلغت الدولة العثمانية أوج عظمتها ، كتاباً فى التنجيم عنوانه «كشف رموز كنوز» تنبأ فيه بأن الدولة العثمانية ستعمر إلى نهاية العالم وقلما تصاب بأحداث الزمان ، كما تنبأ بحساب الجمل بما سيحدث فى الدولة حتى عام ٢٠٣٥ هجرية ( Pertsch: *Verz. d. türk. Hss., zu Berlin* رقم ٤٥ ، ٤٩ ؛ Krafft : *Katal.*

*Katal. Wien* : Flügel رقم ٣٠١ ؛ *Akad. Wien* جـ ٢ ، ص ٥٨١ )

ب — المولى محمد بن بدر الدين وهو أشهر الثلاثة ويعرفه الترك بعامة الآن باسم منشيء أقحصارى وعرف من قبل أيضاً بلقبه محيي الدين أو الصاروخانى نسبة إلى الناحية ، وقلما يلقب بالرومى والمفسر ؛ وهو الذى حضّ سودى على كتابة شرحه القيم لحافظ . وفى عام ٩٨١هـ (١٥٧٣ — ١٥٧٤م) بدأ فى كتابة تفسير سهل قيم للقرآن عنوانه « نزيل التنزيل » وأهداه إلى السلطان مراد بن سليم خان فكافأه على ذلك بتنصيبه شيخاً للحرم النبوى بالمدينة فى العام التالى ؛ وكتب بعد ذلك عام ٩٩٨هـ ( ١٥٨٩ — ١٥٩٠م) فى دمشق شرحه لبردة شمس الدين محمد البوصيرى بعنوان « طراز البردة »( Ahlward : *Kat. Berlin* رقم ٧٧٩٨) ؛ وتوفى فى مكة حوالى نهاية عام ١٠٠٠هـ (١٥٩٢م ) ؛ عطائى : ذيل طاشكبرى زاده المعروف بعنوان «الشقائق النعمانية» ؛ حاجى خليفة : جـ ٤ ، ٣٨٠ ؛ تاريخ نعيما ، طبعة سنة ١٠٤٧هـ، ص ٤٠ ، وذكر حاجى خليفة أن منشئ أقحصارى توفى عام ١٠٠١هـ ، جـ ٦ ، ص ٣٣٩ ؛ وكذلك كتاب « خلاصة الأثر » ، وليس لقول هذين الكاتبين قيمة حيال هذه المصادر)

حـ — مولى نصوح نوالى المتوفى عام ١٠٠٣هـ ( ١٥٩٤ — ١٥٩٥م ) وهو مترجم مصنف الغزالى المشهور « كيمياء السعادة » ؛ وقد أقيم عام ٩٩٠هـ (١٥٨٢م) مؤدباً لولى العهد الذى أصبح فيما بعد السلطان محمداً الثالث ، وفى هذه الأثناء صنف كتاب « فرّخ نامه » الذى ذكر فيه ما يجب على السلطان متخذاً الإسكندر الأكبر قدوة ومثالا (Rieu : فهرس المخطوطات التركية بالمتحف البريطانى ، ص ١١٧ ) .

(٢) « أق حصار » وهى قصبة قضاء بهذا الاسم فى مركز إزميد ( نقمودية ) على الشاطئ الشمالى لنهر سقاريا وهى محطة على خط الأناضول الحديدى وعدد سكانها ١٥٠٠ نسمة ، وتشرف القلعة — التى لا حامية بها الآن — على السهل الفسيح ؛ وقد استولى العثمانيون على هذه البلدة عام ٧٠٨هـ ( ١٣٠٨ — ١٣٠٩م ) ؛ ونجد فى هذه البلدة وفيما جاورها بقايا كثيرة لأعمدة وآثار أبنية قديمة تجعلنا نعتقد أنها كانت مزدهرة قبل العصر التركى ؛ على أننا لا نعرف اسمها القديم ؛ ويبلغ عدد سكان قضاء أق حصار المشهور بالزراعة ١٢٠٠٠ نسمة (Cuinet : كتابه المذكور ، جـ ٤ ، ص ٣٩٧ ) .

(٣) « أق حصار » مدينة بألبانيا فى سنجق إشقودره وتسمى اليوم « أقچه‌حصار »( بالألبانية : كرويا Krûya ، كروجة Groja ومعناها نبع ) : ازدهرت فى العقود الأخيرة من القرن الحالى ، وهى غنية ببساتينها واسعة المساحة ، ويبلغ عدد سكانها حوالى ١٠٠٠٠ نسمة جميعهم من المسلمين ؛ وقد ذكرت فى كتاب التاريخ الإخبارى لأكروپوليتس Akropolites ( القرن الثالث عشر ) باسم كرواس Kroas . وفى عام ١٣٤٣م استولى البنادقة عليها ثم استولى عليها قسطنطين كاستريوتا Constantine Kastriota ؛ وهذه المدينة معروفة بنوع خاص

بأنها مقر إسكندر بك ، وحوصرت حصاراً شديداً فى الأعوام ١٤٥٠ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٨ وقاومت مقاومة شديدة ولكنها سلمت أخيراً فى عام ١٤٧٨م للسلطان محمد الثانى ، وهى الآن مركز طريقة الدراويش البكتاشية ( انظر مادة «أرناؤوط» )

وقلعتها ولو أنها مهدمة إلا أن لها منظراً رائعاً ( Hammer : *Rumili und Bosna* نقلا عن حاجى خليفة ، ص ١٤١ ؛ Hyacinthe Hecquard ؛ *Hist. et descr. de la Haute Albanie* ؛ باريس سنة ١٨٥٩ ؛ A. De Grand : *Souvenirs de la Haute Albanie* ؛ باريس سنة ١٩٠١ ) .

(٤) «أق حصار» وكانت تعرف قديماً أيضاً باسم دلنجى (ومعناها الدنيا) وَقُوفَتْ ، وهى مدينة صغيرة بالبوسنة غرب سرايفو عند مصب نهر بروسكستا Pruceksta فى إقليم سمسكيليزه Semes-kiliza : فتحها مصطفى پاشا عام ٩٠٧هـ ( ١٥٠١— ١٥٠٢م ؛ Hammer : كتابه المذكور ، ص ١٦٦ ؛ Ch. Pertusier : *La Bosnie* ، باريس سنة ١٨٢٦ ، ص ٢٧٢ ) وفيها ولد حسن أفندى الشاعر الملقب بالكافى مؤلف الرسالة الموجزة المشهورة فى ضرورة الإصلاحات الإدارية فى الدولة العثمانية وعنوانها «أصول الحكم فى نظام العالم» كتبها بالعربية عام ١٠٠٤هـ ( ١٥٩٥ — ١٥٩٦م) وكانت فكرة الإصلاح فى ذلك الوقت تشغل أذهان الناس ، ولذلك ترجم الكتاب إلى التركية نزولا على طلب كبار رجال القصر ، كما أنه اشترك فى العام نفسه فى وقعة إرلو Erlau المجيدة ( ترجم هذه الرسالة گارسان ده تاسى Garcin de Tassy فى المجلة الأسيوية ، ج ٤ ، عام ١٨٢٤م ص ٢١٣ وما بعدها ؛ وانظر فيما يختص بمخطوطات هذه الرسالة : Rieu ، فهرس المخطوطات التركية بالمتحف البريطانى ، ص ٢٣٧ ) وله كذلك شرح على القدورى إلى غير ذلك من الرسائل : وتوفى عام ١٠٢٥هـ ( ١٦١٦م) بعد أن شغل منصب القضاء فى مسقط رأسه عشرين عاماً . وأق حصار هذه هى أيضاً مسقط رأس حاجى نسيم أوغلى أحمد بن حسن الذى وصف حملة الروسيا عام ١١٨٦هـ (١٧٧٢—١٧٧٣م) والحوادث التى سبقتها من ١١٤٨ إلى ١١٥٦هـ ( ١٧٣٥ إلى ١٧٤٤م ؛ پاريس ، المكتبة الأهلية ، القسم التركى رقم ١٦٨ ) .

[ سوسهايم K. Süssheim ]

+ أق حصار ( بالتركية : القلعة البيضاء ) : إسم عدة بلدان :

١ — أشهرها أق حصار التى فى غربى الأناضول ، وكانت من قبل فى ولاية آيدين ، ومنذ سنة ١٩٢١ فى ولاية مانيسا ، وهى تقوم فى سهل بالقرب من الضفة اليسرى لنهر گوردوق (وهو فرع من رافد گديز) على ارتفاع ١١٥ متراً فوق سطح البحر . وكانت تعرف فى الأزمنة القديمة وفى العصور البوزنطية باسم ثياتيرا ( Pauly-Wissowa ، هذه المادة ) ، وقد أخذت اسمها التركى من قلعة تقوم على التل المجاور لها ، وقد ضمت إلى العثمانيين سنة ٧٨٤هـ ( ١٣٨٢م ) ثم فقدوها مرة أخرى أثناء الاضطرابات التى أعقبت غزوة تيمور ، واستردها

خليل محشى بك من المتمرد جنيد (انظر هذه المادة) سنة ٨٢٩هـ (١٤٢٥—١٤٢٦م؛ انظر حاجى خليفة: تقويم التواريخ). وكان عدد سكان أق حصار قبل سنة ١٩١٤: ١٢,٠٠٠ نسمة، وارتفع عددهم إلى ٢١,٠٠٠ نسمة سنة ١٩٣٥؛ وكان قضاء أق حصار فى ولاية مانيسا يسكنه فى قول كوينيه (Cuinet: *Turquie d'Asie*، ج ٣، ص ٥٤٨) ٣١,٧٤٦ نسمة، ارتفع عددهم سنة ١٩٣٥ إلى ٩١,٠٠٠ نسمة.

٢ — أق حصار فى ناحية مرمرة، وتعرف الآن باسم «پاموق أووا» فى قضاء «گيوه» بولاية إزميد (قوجه إيلى)، وتقوم على الضفة اليسرى لنهر سقاريا، وهى محطة على سكة حديد الأناضول؛ وتشرف القلعة على سهل فسيح، وهى الآن مهجورة؛ وتشهد بقايا كثير من الأعمدة القديمة والمبانى الأخرى فى البلدة وفيما جاورها على ما كانت عليه من ازدهار، ولكن اسمها القديم مجهول؛ وفى سنة ١٩٣٥ كان عدد سكانها ١,٦٨٨ نسمة وعدد سكان ناحيتها: ٩,٣٢٤ نسمة.

٣ — أق حصار: كانت فيما سبق أيضاً اسم مكان صغير فى البوسنة غربى سراييفو عند منفذ پروسيكوتا فى سمسكيليتزة؛ واسمها الحديث پولنى (أى الدنيا) وقُنُوف؛ وقد غزاها مصطفى پاشا سنة ٩٠٧هـ (١٥٠١—١٥٠٢م؛ انظر J. von Hammer: *Rumili und Bosna*، ص ١٦٦؛ Ch. Perturier: *La Bosnie*، پاريس سنة ١٨٢٢، ص ٢٢٢).

[سوسهايم R. Süssheim] خورشيد

٤ — أق حصار: بلدة فى شمالى ألبانيا تعرف فى التركية أيضاً باسم أقچه حصار وفى الألبانية باسم كروجى أو كرويا (أى العين)، وكانت فيما سبق فى سنجق إشقودرة؛ وقد ذكرت فى التاريخ الإخبارى الذى كتبه أكروپوليتس (القرن الثالث عشر الميلادى) باسم كرواس؛ وكانت سنة ١٣٤٣م فى حوزة البندقية وانتقلت إلى يد قسطنطين كاستريوتا سنة ١٣٩٥؛ واشتهرت حين اتخذها إسكندر بك (انظر هذه المادة) مقراً له، وصمدت لحصارات شديدة فى السنوات ١٤٥٠، ١٤٦٦، ١٤٦٨ قبل أن يفتحها نهائياً محمد الثانى سنة ٨٨٣هـ (١٤—١٥ يولية سنة ١٤٧٨)؛ ثم غدت من بعد مركز طائفة البكتاشية (انظر هذه المادة) الدراويش فى ألبانيا. ويشاهد قبر من قبور صارى صالتيق دده (انظر هذه المادة) فى كرويا، وفى البلدة عدد كبير من قبور أولياء البكتاشية، ويشار بصفة خاصة إلى قبرى حاجى حمزة بابا وبابا على (وبه تكّه). وقد خرّبت القلعة سنة ١٢٤٨هـ (١٨٣٢م) بأمر رشيد پاشا. وأصبحت البلدة فى الدولة الألبانية مركزاً لناحية، وبلغ عدد سكانها سنة ١٩٣٨: ٤,٥٠٠ نسمة معظمهم مسلمون.

المصادر:

(١) Ipper: *Skutari*، ص ٧٦؛ (٢) *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien*، ج٧، ص ٦٠؛ (٢) A. Degrand: *Souvenirs de la Haute Albanie*، پاريس سنة ١٩٠١، ص ٢١٥ وما بعدها؛ (٣) F.W. Hasluck فى *Annual of the British School*

at Athens ، سنة ١٩١٥ ، ص ١٢١ (٤)

F. Babinger في Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Westasiatische Studien ، سنة ١٩٣٠ ، ص ١٤٩ (٥) الكاتب نفسه : Mehemed der Eroberer ، الفهرس ، مادة كروجه .

أما عن تاريخ الاستيلاء على المدينة فانظر الإخباري المعاصر : Benedetto Dei ) في Della decima e delle altre gravezze, della moneta, e della mercatura de' Fiorentini ، ج ٢ ، لشبونة — لوكا سنة ١٧٦٥ ، ص ٢٧٠ ) .

خورشيد [ سوسهايم وبابنكر Süssheim-Babinger ]

« أَقْ دكِيز »[1] ومعناها البحر الأبيض : اسم يطلقه الترك على البحر المتوسط ، أما الاسم الفارسى فهو عادة بحر سفيد أو درياى سفيد ، ويجب ألا ننسب هذا الاسم إلى اليونان القدماء الذين كانوا يطلقون على هذا البحر اسم « ثالاسا » ولا إلى البوزنطيين كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين من اليونان الذين يذهبون إلى أن الترك نقلوه عنهم ، إذ ليس لدينا أى شاهد يؤيد هذه الدعوى ، ولكن المعقول أكثر من ذلك أن نأخذ بهذا الرأى : وهو أن العبارة اليونانية « آأسپراثالاسا » ( آميسوكيوس : هى أقرب إلى اللغة الفصحى، وهى مقصورة على لغة الكتابة) — التى أشاعها سكان تركية المتأغرقون ، قد اقتبست من اللغة التركية الرسمية . ويفسر لنا هذا فى سهولة

[1] تنطق : دنيز

كيف أن عدداً كبيراً من البحارة العثمانيين كانوا يجندون من اليونان . ومنذ اضمحلال سلطان الدولة العثمانية لم يعد لفظ «أق دكيز» يدل فى جهات شواطئ الروملى وشواطئ الأناضول الشمالية الغربية إلا على بحر إيجه ، وإذا أريد التحدث عن البحر المتوسط فإنهم يلجئون حتى فى صحف الآستانة إلى التعقيد بأن يذكروا الشواطئ . مثال ذلك قولهم البحر المواجه لإيطاليا وهكذا .

وحوالى عام ٩٣٠هـ (١٥٢٣ — ١٥٢٤م) قدم پيرى رئيس بن الحاج محمد (واسمه محمد كما يقول حاجى خليفة) المتوفى عام ٩٦٢هـ (١٥٥٤ — ١٥٥٥م) إلى السلطان سليمان مصوراً جغرافياً (توجد منه عدة نسخ فى أوروبا) يحتوى على ثلاثين خريطة بها شواطئ البحر الأسود وبحر إيجة والبحر المتوسط حتى سبتة وتطوان : وهذا المصور من أهم ما صنع فى فن الخرائط (انظر تفصيلات أوفى عن هذا الموضوع فى Pertsch : Verz. d. turk. Hss... zu. Berlin رقم ١٨٤) وقد أسهب أوليا چلبى المتوفى حوالى عام ١٠٩٠هـ (١٦٧٩—١٦٨٠م) فى المجلد الثانى من كتابه (من عشرة أجزاء) فى وصف رحلته عبر الأرخبيل عند اشتراكه فى حصار إقريطش عام ١٠٥٤هـ (١٦٤٥م): وإذا استثنينا بعض المختصرات التى لاقيمة لها لانجد ما يفيدنا فى هذا الموضوع من مؤلفات العصر الحديث سوى مجلد واحد موضح بالرسوم، وهو لايزودنا من المعلومات إلا بالنزر اليسير ، وعنوانه « أسفار بحريه عثمانيه » لمؤلفه سليمان نطقى أفندى .

وولاية جزائر أق دكيز (جزائر بحر سفيد لايتى) عبارة عن جزر الأرخبيل التى ظلت فى د الترك ما عدا إقريطش وساموس وتنقسم إدارياً لى أربعة سناجق هى : رودس وخيوس (ساقيز) مدللى ولمنى(1) وكان عدد سكانها عام ١٨٩٠م حوالى ٣٢٥٠٠٠ نسمة ( رودس ٧٣٠٠٠ خيوس ١٠٠٠٠٠ ومدللى ١٠٧٠٠٠ ولمنى ٤٥٠٠٠ نسمة) منهم ٢٧٠٠٠ مسلم فقط، أى أن عدد لروم الأورثوذكس يزيد عنهم عشرة أضعاف ، ومع ذلك فإن المسلمين أكثر إقبالا على التعليم ، ذلك لأن بين الـ ٢٨٤ مدرسة الموجودة هناك خمسين مدرسة خاصة بهم .

وعلى الرغم من طبيعة الأرض الصخرية الجرداء القاحلة ، ومن المنافسة الناشطة التى تقوم بها الدول الغربية برءوس أموالها الكبيرة فإن السكان قد أخذوا منذ ثورة اليونان فى القرن التاسع عشر ينهضون شيئاً فشيئاً دون أن تعرقل جهودهم الحروب ، وأهم الحاصلات الزراعية لهذا الإقليم هى الأعناب والزيتون والتين وهى أيضاً أهم صادراته . وللبنك الزراعى الذى أسس منذ عشرات السنين فضل كبير فى رفاهية البلاد وتقدمها ، فبوساطته صدرت تنيدوس الصغيرة عام ١٨٩٠م مليونى كيلو ومدللى تسعة عشر مليوناً . ويقدر عدد المراكب التى ترددت على هذه البلاد فى ذلك العام نفسه بـ ٢٧٠٠٠ مركب تبلغ حمولتها ١,٩٠٠,٠٠٠ طن، كما قدر دخل الحكومة التركية من هذه الجزائر بـ ٢٠٠,٠٠٠ جنيه تركى ، أضف إلى ذلك ٦٠٠٠٠ جنيه تركى يأخذها موظفو الدين الأهلى (Cuinet : *La Turqie d'Asie* جـ ١ ، ص ٣٤٩ وما بعدها ، وانظر مادة « بحر الروم » ) .

[ سوسهايم K. Süssheim ]

« أقراباذين » : ويقال أيضاً قراباذين Pharmacopoeia ، وهذه الكلمة أخذت عن الكلمة السريانية گرافاذين ، وهذه أخذت عن الكلمة اليونانية « گرافيديون » ومعناها الرسالة الصغيرة . ويعرّف عيسى بن على الأقراباذين بأنه رسم الأدوية أو النسق أو المجموع ، واللفظ الحديث « فرماكوپيا » .

ويقول ابن سينا ( القانون ، جـ ٣ ، ص ٣٠٩) فى هذا الموضوع :

أنه قد لا نجد فى كل علة — خصوصاً المركبة — دواء مقابلا من المفردات ، ولو وجدنا لما آثرنا عليه ، بل ربما لم نجد مركباً تقابل به مركباً أو نجده ، إلا أنا نحتاج إلى قوة زائدة فى أحد بسيطيه فنحتاج إلى أن نضيف إليه بسيطاً يقوى قوته كالبابونج فإن فيه قوة تحليل أكثر وقوة قبض أقل فلتشتد قوة القبض بدواء بسيط قابض نضيفه إليه . وربما وجدنا دواء مفرداً مسخناً ولكن حاجتنا ماسة إلى سخونة أقل منها فنحتاج أن نضيف إليه مبرداً ، أو أكثر منها فنحتاج أن نضيف إليه مسخناً آخر . وربما نحتاج إلى دواء يسخن أربعة أجزاء ولم نجد إلا ما يسخن ثلاثة أجزاء ، وآخر يسخن خمسة أجزاء فيجمع بينهما راجين أن تحصل من الجملة مسخن بأربعة أجزاء . وربما كان الدواء الذى نريده

(1) كان ذلك وقت كتابة المادة

بالغاً فيما نريده لكنه ضار فى أمر آخر فنحتاج إلى أن نخلط به ما يكسر مضرته • وربما كان بشعاً كريهاً عند الطبع تعافه المعدة فتقذفه فنضيف إليه ما يطيبه • وربما كان الغرض فيه أن نفعل فى موضع بعيد • فنخاف أن يكسر قوته الهضم الأول والهضم الثانى فنقرنه بحافظ غير منفعل يصرف عنه عادية الهضمين حتى يبلغ العضو المقصود سالماً كما يوقع الأفيون فى أدوية الترياق •

وربما كان الغرض فيه البذرقة كما يلقى الزعفران فى أقراص الكافور حتى يبلغها القلب لكنها إذا بلغت القلب عمدت القوة المميزة فسلخت عنها الزعفران فأبطأته وأعملت المبردات المطفيات فى القلب كما تفعل القوة المميزة بتفريق قوى التحليل والقبض كان الدواء طبيعياً أو معمولا فيسرح المحلل إلى نفس العضو الأليم فيحلل المادة والرادع إلى مجارى المادة إليه فيمنع المادة . وربما أردنا دواء يلبث فى ممره قليلا حتى يعمل هناك عملا فائقاً كثيراً ثم يكون ذلك الدواء سريع النفوذ فنركبه بمثبط مثل كثير من الأدوية المفتحة فإنها سريعة النفوذ عن الكبد • وربما كانت الحاجة ماسة إلى لبث منها فى الكبد فيخلط بها أدوية جاذبة إلى ضد جهة الكبد كبزر الفجل الجاذب إلى فم المعدة فيتحير الدواء قدر ما تصل منفعته إلى الكبد ثم ينفذ • وربما كان الدواء الذى نجده مشتركاً لطريقين وغرضنا فى طريق واحد فنقرن به ما يحمله إلى ذلك كما تجعل الذراريح فى الأدوية المدرة المفتحة ليصرفها عن جهة العروق إلى جهة الكلى والمثانة •

واعلم أن الكثير من الأدوية معملا وموقعاً وربما قصدته بعمل أبعد من موقعه فنحتاج إلى إلى مطرق وربما قصد فيه معمل أقرب من موقعه فيحتاج إلى أن يثبط •

واعلم أن المجرب خير من غير المجرب والقليل الأدوية خير من كثيرها فى غرض واحد . أما السبب فى أن القليل الأدوية خير من كثيرها فقد شرح فى صدر الكتاب الثانى ، وأما السبب فى أن المجرب خير فهو أن كل دواء مركب فله حكم من بسائط وحكم جملة صورته، وغير المجرب إنما يفيد من اعتبار بسائطه فقط ولاتدرى ما يوجبه مزاجه الكائن عنها هل هو زائد فى معناها أو غير زائد أو هو مناقض • والمجرب يكون قد تحقق منه الأمران ولربما كانت العايدة فى صورته المزاجية أكثر من المتوقع من بسائطه[1] .

وتنقسم الأدوية المركبة إلى أحد عشر قسما ، وهذه الأقسام تنقسم بدورها إلى أدوية مفردة لاعدد لها تختلف بالنسبة لتجهيزها كما تختلف باختلاف الأطباء والبلدان .

١ — الترياقات «ثارياكا» ، ويفضل منها ماكان من لحم الأفاعى ، والأقراص والمعاجين، والمربيات •

٢ — إيارجات «إيرا»، والمشهور منها بصفة خاصة العلاجات المرة «إيرا پكرا» الحلية .

(١) هذا النص منقول من كتاب القانون لابن سيناء ، طبعة رومة ، ص ١٧٧ ، الكتاب الخامس

اللجنة

٣ — جورشنات (كلمة فارسية) مسهلة وغير مسهلة .

٤ — سفوفات ، وهى الأدوية التى تؤخذ يابسة .

٥ — لعوقات .

٦ — أشربة وربوبات : والفرق بينهما أن الأولى عبارة عن عصير يؤثر بنفسه، أما الربوبات فلا تؤثر إلا بإضافة الحلو إليها :

٧ — الأدوية المحفوظة المحلية .

٨ — الأقراص :

٩ — سُلاقات وحبوب .

١٠ — زيوت .

١١ — مراهم وضمادات .

[ J. Lippert ليبر ]

+ أقراباذين ، أو قراباذين ، من السريانية « گرافاذين » نقلا عن اليونانية « گرافيديون » أى الرساله الصغيرة ؛ وقد استعمل العرب مصطلح أقراباذين عنواناً للرسائل التى تتناول تركيب الأدوية ، أما المفردات التى تدخل فى تركيبها فكانوا يسمونها « الأدوية المفردة » (انظر هذه المادة) .

**صنعة الصيدلة :** كان تعلم الصيدلة فى المستشفيات له شأن هام فى التدريب على الطب منذ عهد قديم . ونستدل من كتاب مثل « الصيدلة فى الطب » للبيرونى على أن المستشفيات الكبيرة كان بها صيدلانى فى عداد القائمين بالعمل فيها : ولاشك أن الزيادة السريعة فى العقاقير الطبية اليونانية والإيرانية والهندية الأصل أوجبت وجود هيئة خاصة من الناس تقوم على فصل صنعة الصيدلة عن صنعة الطب ؛ وربما كان الطبيب فى ممارسته العادية لمهنته خارج المستشفى يصف ويركّب أمزجته الخاصة. (انظر *A medical history of Persia and the Eastern Caliphate* : C. Elgood ، كمبردج سنة ١٩٥١ ، ص ٢٧٢) ؛ وكانت العقاقير تشترى بصفة عامة على حدتها من العطار (انظر هذه المادة) ثم تركب : وكان من واجب المحتسب أن يهتم بالأساليب المختلفة التى يغش بها الدواء (ابن الأخوّة : معالم القربة ، طبعه Levy ، الفصل ٢٥) ؛ وكانت ممارسة تحضير الأبدال لبعض الأدوية المقررة موضع دراسة الفيلسوف الكندى الذى كتب رسالة تشتمل على وصفات لتحضير أبدال للعقاقير النادرة (كيمياء العطر والتصعيدات ، طبعة K. Garbers ، ليبسك سنة ١٩٤٨) .

**الكتب التى ألفت فى الصيدلة :** ترجم إلى العربية مؤلف جالينوس « كتاب تقريب الأدوية » (*De medicamentorum compositione secundum locos et genera*) ترجمه حبيش عن الترجمة السريانية التى قام بها حنين بن إسحق (انظر G. Bergstrasser : *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen* ، ليبسك سنة ١٩٢٥ ، ص ٢٣) ؛ وقد روى لنا أن الجراحين كان عليهم قبل أن يمارسوا مهنتهم أن يدرسوا هذا الكتاب دراسة مستوعبة (ابن الأخوّة ، فصل ٤٥) :

وكان أول كتاب نال قبولا عاماً فى أرجاء الخلافة هو الذى كتبه الطبيب النصرانى سابور بن

سهل المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ( ٨٦٩م ) من أطباء مستشفى جنديسابور . ويقول ابن النديم ( الفهرست ، ص ٢٩٧ ) إن هذا الكتاب كان يضم بين دفتيه اثنين وعشرين فصلا ، فى حين يقول ابن أبى أصيبعة ( عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ١٦١ ) إن عدد فصوله كان سبعة عشر فصلا . وظل هذا الكتاب مستعملا بصفة عامة حتى نشر كتاب «الأقراباذين » لأمين الدولة هبة الله بن سعيد بن التلميذ المتوفى سنة ٥٦٠هـ ( ١١٦٥م )،وكان ابن التلميذ طبيب بلاط المكتفى وخليفته المستنجد، كما كان ملحقاً بالبيمارستان العَضُدى ببغداد . وقد كتب ابن التلميذ، علاوة على كتاب الأقراباذين الذى يحتوى على عشرين فصلا ، ملخصاً هو « الموجز البيمارستانى» للانتفاع به فى المستشفيات العادية ( ابن أبى أصيبعة، ج ١ ، ص٢٧٦ ) . وقد انتهت إلينا مخطوطات من هذين الكتابين أو أجزاء منهما ( بروكلمان ، ج ١ ، ص٦٤٢ ؛ قسم ١ ، ص ٨٨٨ ) . وكذلك انتهت إلينا مخطوطات من كتاب « الأقراباذين » للطبيب والفيلسوف المشهور أبى بكر محمد بن زكرياء الرازى ( بروكلمان ، ج ١ ، ص ٢٦٩ ) . ويجدر بنا أن نذكر من مؤلفات الصيدلة التى ألفت فى المشرق: كتاب« الأقراباذين» لبدر الدين محمد بن بهرام القلانسى ، كتبه سنة ٥٩٠هـ ( ١١٩٤م ) ؛ وفى هذا الكتاب الذى انتهى إلينا فى عدة مخطوطات ينقل بدر الدين عن كتابى « الحاوى» و« الطب المنصورى» للرازى ، وكتاب « القانون » لابن سينا وغيرها من الكتب ( ابن أبى أصيبعة، ج٢، ص ٣١ ) ؛ ومن المصنفات الطبية الكبيرة المصنف الذى كتبه نجم الدين محمود ابن إلياس الشيرازى المتوفى سنة ٧٣٠هـ ( ١٣٣٠م)، والجزء الخامس منه رسالة فى الأدوية المركبة، وقد نشره گيگس F.F. Guiges (رسالة علمية ، باريس ١٩٠٢ ) .

وفى مصر كتب الطبيب اليهودى موسى بن العازار كتاب « الأقراباذين» للخليفة الفاطمى المعزّ ( ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٨٦) . وكان كتاب « الدستور البيمارستانى» لأبى الفضل بن أبى البيان الإسرائيلى يستخدم بصفة عامة فى بيمارستانات مصر والشام والعراق ( نشره P. Sbath فى *Bulletin de l'Institut d'Egypte* ، سنة ١٩٣٣ ، ص ١٣ — ٧٨ ) ، حتى استبدل به كتاب « منهاج الدكان » لابن العطار الإسرائيلى الذى نشر فى القاهرة سنة ٦٥٨هـ ( ١٢٦٠م ؛ انظر بروكلمان ج ١ ، ص ٤٦٨ )

أما فى الأندلس فالظاهر أن دراسة متن ديسقوريدس قد أوحت بالثقة المطلقة فى الأدوية المفردة . فقد روى ابن أبى أصيبعة ( ج ٢ ، ص ٤٩ ) أن الطبيب المشهور ابن وافد المتوفى بعد عام ٤٦٠هـ ( ١٠٦٨م ) قلما كان يصف دواء مركباً ، ذلك أن ابن وافد فيما يبدو كان مثل معاصره عبد الله بن عبد العزيز البكرى الذى كتب قائمة بنباتات الأندلس وأشجارها ( ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٥٢ ) ، من الأنصار المتحمسين لتراث ديسقوريدس فى الطب . ويصدق هذا أيضاً على الغافقى أهم صيدلانى فى الأندلس . وقد ظل

المأثور اللاتيني وعنوانه «Grabadin» لكاتبه مسوه الأصغر Mseue Junior (يقول الحسن بن محمد الوزان الزياتي المعروف بليو الإفريقي إن هذا الكتاب كتبه رجل يدعى ماسويه الماردينى الذى توفى فى بغداد سنة ١٠١٥م ، وترجمه إلى اللاتينية يهودى صقلى) قروناً عمدة الصيدلة المعترف بها فى جميع أنحاء أوربا وأصبح من بعد أساس مادة العقاقير الطبية المتأخرة .

وانظر مادة «طب» إن شئت معرفة المبادئ الطبية التى ينطوى عليها تركيب العقاقير وضبطها .

خورشيد [ ليون B. Lewin ]

«إقرار» : اعتراف المتهم فى قضية من القضايا أمام القاضى بأن المدعى محق فى دعواه ، ولا حاجة للقاضى بعد الإقرار — طبقاً للشريعة الإسلامية — إلى دليل آخر ، وللقاضى أن ينطق بحكمه فى الحال ، ومع ذلك لايكون الإقرار صحيحاً إلا إذا صدر أمام القاضى عن شخص بالغ حافظ لجميع قواه العقلية من غير إكراه . والوسائل التى يقصد بها إلى انتزاع إقرار من المتهم محظورة بتاتاً ، بل إن الإقرار الذى ينتزع من شخص مهدد بالجلد مثلا لايعتد به . ويجب فى المعاملات المالية أن يكون المدعى عليه رشيداً . وإذا تحققت صحة الاتهام مرة فى دعوى من الدعاوى فإن إنكار الإقرار بعد ذلك باطل إلا إذا اعترف المتهم باقتراف جريمة يعاقب عليها بحق الله (انظر مادة «عذاب») .

ولاقيمة للإقرار ببنوة أبناء السفاح فى الشريعة الإسلامية . وإذا شك فى أبوة ابن شرعى وجاء الزوج وأقر صراحة بأبوة هذا الابن فلاحاجة بعد هذا الإقرار إلى دليل آخر ، ويجب ألا يكون الإقرار مخالفاً للواقع أو الشرع ، وفى حالات أخرى يمكن أن يثبت نسب شخص بالإقرار دون حاجة إلى دليل آخر ، مثال ذلك إذا أقر مسلم رشيد أن شخصاً ما هو أبوه أو أخوه أو عمه ، وإذا كانت القرابة المزعومة تتصل بشخص ما وكان هذا الشخص على قيد الحياة وجب عليه أن يوافق على الإقرار إلا إذا كان عاجزاً عن ذلك لأنه قاصر أو معتوه . وإذا كان الإقرار يتعلق بالأقارب الأباعد مثل الأخ والعم فيجب أن يكون الرجال الذين قامت هذه القرابة بوساطتهم كالأب والجد قد ماتوا .

المصادر :

(١) الفصول المكتوبة عن الإقرار فى كتب الفقه (٢) Snouck Hurgronje: *Rechtstoestand van Kinderen buiten huwelijk geboren uit Inlandsche vrouwen die den mohammedaanischen godsdienst belijden* فى *Het Recht in Nedrl-Indie* ج ١٩ ، سنة ١٨٩٧ ، ص ١٣٣—١٣٦ ، ٢٨٥ — ٢٩٠ ؛ ج ٢٠ ، سنة ١٨٩٨ ، ص ٨٧ — ٩٢ (٣) W. Juynboll : *Handb. d. Gesetzes* ص ٢٩٢ وما بعدها .

[ كوينبول W. Juynboll ]

تعليق على مادة «إقرار»

تقييد التعريف بأنه إقرار المتهم غير

دقيق ، لأن الإقرار كما يكون فى التهم يكون فى دعوى المال والنسب وغير ذلك ، وكذلك التقييد بأن يكون الإقرار أمام القاضى غير صحيح ، لأن الإقرار حجة على المقر سواء أكان أمام القاضى أم لا. والأولى فى التعريف ما قاله الفقهاء : « الإقرار إخبار عن ثبوت الحق للغير على نفسه». انظر الفتاوى الهندية ( طبعة بولاق سنة ١٢٧٦ ، جـ ٤ ص ١٢١ )

وهذه الفروع المذكورة هنا هى مذهب علماء الحنفية فى الأغلب . وعبارة الكاتب غير واضحة . ونص ما قاله الأحناف : « يصح إقرار الرجل بالولد، بشرط أن يكون المقَر له بحال يولد مثله لمثله، وأن لا يكون المقَر له ثابت النسب من غيره، وأن يصدّق المقَرُّ له المقِرَّ فى إقراره إذا كانت له عبارة صحيحة . وبالوالد إذا كان المقِر يولد لمثله ، وأن لا يكون المقَر له ثابت النسب من غيره، وأن يصدق المقِر فى إقراره إذا كانت له عبارة صحيحة، وبالمرأة إذ صدقته وكانت خالية عن زوج وعدة ، وأن لا تكون تحت المقِر أختها ولا أربع سواها . . . ولا يصح إقراره بما عدا هؤلاء ، نحو الأخ والعم والخال ومن أشبههم . وتفسير صحة الإقرار فيما يلزم المقِر والمقَر له من الحقوق، وفيما يلزم غيرهما؛ حتى إنه إذا أقر بالابن مثلا فالابن المقَر له يرث مع سائر ورثة المقِر، وإن جحد سائر الورثة نسبه، ويرث أيضاً من أبى المقِر وهو جد المقَر له ، وإن جحد الجد نسبه . وتفسير عدم صحة الإقرار بمن ذكرنا عدم اعتبار إقراره فيما يلزم غير المقِر والمقَر له من الحقوق . أما فيما يلزمهما من الحقوق فإقراره صحيح معتبر ، حتى إن من أقر مثلا بأخ وله ورثة سواه يجحدون أخوته فمات المقِر لا يرثه الأخ مع سائر ورثته ، وكذلك لا يرث من أبى المقِر إذا كان الأب يجحد نسبه ، وإنما يستحق النفقة على المقِر حال حياته». انظر الفتاوى الهندية ( ج ٤؛ ص ١٦٣ )

احمد محمد شاكر

« أقراص » : يظهر أن المعنى الطبى لهذه الكلمة لم يرد فى أى معجم عربى يعتد به ، حتى ولا عند ابن سيده نفسه . واقتصر ابن سينا فى كتابه « القانون » ( جـ ٣ ، ص ٣٨١ ) على سرد عدة طرق مختلفة لتحضير الأقراص المتنوعة وفقاً لأسمائها دون أن يذكر أى تفسير لمادتها ، وذلك على خلاف ما عرف عنه :

وهو يبدأ بذكر « أقراص الكوكب» ويقول إن الأطباء القدماء عرفوا قيمتها، وهم لذلك أطلقوا عليها هذا الاسم ، ثم نراه بعد ذلك يتحدث عن أثر هذه الأقراص بما يلى :

« وهذه الأقراص تصلح للمعدة الضعيفة القابلة للفضول دفعاً من سائر الأعضاء ، وتسيل الجشا الحامض ، وتطلى على الجبهة فتسكن الصداع ، وتنفع من النوازل ، ووجع الأسنان ، وتجعل مع القنة فى المتأكل منها ، وتنفع من وجع الأذن ، وتنفع من نفث الدم وسيلانه من كل عضو ، ومن السعال المزمن، وتنفع من الحميات الدائرة ، سقياً فى ماء المرزجوش ومن السموم الملدوغة والمشروبة فى ماء السذاب » ؛

وطريقة ذلك :

« يؤخذ مرّوجندبيدستر وسنبل وسليخةوطين مختوم وقشور اليبروج ، من كل واحد أربعة دراهم ؛ أفيون وزعفران وقسط وكوكب الأرض وهو الطلق ، من كل واحد خمسة دراهم ؛خشخاش أبيض ستة دراهم ؛ دوقو وأنيسون وسيساليوس وبذر البنج وميعة سايلة وبذر الكرفس ، من كل واحد ثمانية دراهم ؛ تبلّ الصموغ بشراب ريحانى ، وتدق الأدوية وتعجن به ، وتقرّص من وزن نصف درهم ، وتجفف فى الظل وتستعمل»

ويذكر بعد ذلك سبعة أقراص للورد مع طرق تحضيرها وهى :

١ ــ أقراص الورد للجمهور .
٢ ــ أقراص الورد لاسقليتيادس .
٣ ــ أقراص ورد بسقمونيا .
٤ ــ أقراص الورد بطباشير .
٥ ــ أقراص الورد تسمى دنيذوردا
٦ ــ أقراص الورد نسخة أخرى .
٧ ــ أقراص الورد بالسنبل .

ويأتى بعد ذلك بذكر خمسة أنواع لأقراص الكافور ، ويضاف إليها عادة أقراص الكافور بنسخة أخرى . ثم يورد أقراص الطباشير ، ثم أقراص الأمير بشير[1] ، ويورد بعد ذلك ست صفحات بها أنواع أخرى من الأقراص مع ذكر مفعولها وطرق تحضيرها .

[ ليبير J. Lippert ]

[1] ورد هذا الاسم فى « القانون » طبع رومة هكذا : فصل فى صنعة اقراص الاميرباريس .

« الأقرع بن حابس » بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم : مقاتل من تميم ؛ والأقرع لقب له عرف به لقرع فى رأسه ؛ واسمه الصحيح ــ وربما كان « فراس » أو « ضُمّل » ــ موضع خلاف؛ ويقال إنه كان آخر حكم فى الجاهلية بعكاظ ، وورث هذا المنصب ــ الذى كان من نصيب تميم ــ عن أجداده ، وظل يؤدى هذا الواجب حتى ظهور الإسلام يدلى بحكمه « بالسجع » ( انظر الجاحظ : البيان والتبيين ، جـ ١ ، ص ٢٣٦ ) ويقال أيضا إنه أول من حرّم « القمار » ، ولكنه اتهم بالتحيز فى النزاع بين بجيلة وكلب ؛ وشهد معركة زُبالة ( أوسلمان فى قول البلاذرى وياقوت) وأسر فيها ، وأطلق سراحه بسطام بن قيس ؛ وقد غامر الأقرع مغامرة أخرى هى غارته على نجران بعد يوم كُلاب الثانى (النقائض ، ص ٤٦ ، ٤٤٨ .ورواية ابن حبيب فى المحبَّر ، ص٢٤٧، التى تقول إنه اشترك فى يوم كُلاب الأول ترجع إلى خلط بينه وبين جده سفيان ، انظر الأغانى ، جـ ١١ ، ص ٦١) .

ويقول ابن حبيب أيضاً إنه كان من « الجرّارين » الذين نجحوا فى جمع شمل فرع من قبيلتة ، هم بنو حنظلة ، تحت لوائه . ويذكر ابن قتيبة ( المعارف ، ص ١٩٤) وابن الكلبى (فيما نقل عنه كتاب الإصابة) أنه كان مجوسياً . ولهذا شأنه فى تقدير النفوذ الفارسى فى بعض بطون تميم .

ولانعرف شيئاً عن موقفه من محمد ( ص ) إلى أن انضم إليه عند السقية فى حملته على مكة سنة ٨هـ ( ٦٣٠م ) . ولقد شهد الأقرع فتح مكة ، وكان

من المؤلفة قلوبهم الذين كانوا يُتألفون بالعطايا ، ومن ثم البيت المشهور الذى قاله العباس بن مرداس؛ وشهد الأقرع أيضاً حُنيناً وأبى أن يرد غنيمته على الرغم من أن النبى طلب ذلك منه (انظر عن موقف النبى منه الذى يتسم بشىء من الإنكار : ابن هشام : ص ١٣٩٠ ) ؛ واشترك من بعد فى وفد تميم إلى الرسول، ويؤكد الخبر المأثور مسلكه المتعجرف ، ومع ذلك فقد عهد إليه جمع الصدقات من بطن من بنى حنظلة (الأنساب ، ج ١٠ ، ورقة ٩٧٠ ظهر) ؛ وتدخل هو وزعماء آخرون من تميم فى صالح أسرى بنى العنبر ، وشهد الرسالة التى بعث بها النبى إلى نجران .

ويروى سيف (الطبرى ، ج ١ ، ص ١٩٢٠ ) أن الأقرع والزبرقان أبديا لأبى بكر أثناء حرب الردة أنهما كفيلان بضمان ولاء تميم نظير خراج البحرين ، وإنما كان عمر هو الذى ثنى أبا بكر عن قبول هذا الاقتراح ؛ ويبدو أن هذه الرواية ليست جديرة بالتصديق بالنسبة لموقف تميم فى ذلك الوقت ، على أنها قد تفصح عن رأى عمر فى الأقرع (البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ؛ عيون الأخبار ، طبعة القاهرة ، ج ١ ، ص ٨٥) ؛ ويروى سيف أيضاً أن الأقرع شهد مع خالد حرب الردة ، وكان فى طليعة الجيش فى معركتى دومة الجندل والأنبار ؛ وذكر اسمه آخر ماذكر سنة ٣٢هـ (٦٥٢ - ٦٥٣م) حين أنفذه الأحنف ابن قيس لإخضاع جُرجان ، ولاشك أنه كان قد طعن فى السن فى ذلك الوقت . ويقول البلاذرى إن أحفاده كانوا يعيشون فى خراسان .

المصادر :

(١) ابن هشام : السيرة ، الفهرس (٢) البخارى : باب « وفد بنى تميم » ج ٥ ، باب ٦٧ (٣) النقائض : طبعة Bevan ، الفهرس (٤) ابن الكلبى : جمهرة الأنساب ، المتحف البريطانى ١٢٠٢ ، ورقة ٦٥ وجه (٥) البلاذرى : فتوح البلدان ، القاهرة سنه ١٣١٩هـ ص ٤١٤ (٦) البلاذرى : أنساب الأشراف ، مخطوط ، ج ١٠ ، ورقة ٩٦٩ وجه - ٩٧٠ ظهر (٧) حسان بن ثابت : الديوان ، القاهرة سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٤٣ - ٢٥٢ ، ٣٥٣ (٨) ابن سعد ، الفهرس (٨) المبرّد : الكامل ، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥هـ ، ج ١ ، ص ١٣٣ (٩) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٣٦ ، ٢٥٣ (١٠) ابن حبيب : المحبَّر ، ص ١٣٤ ، ١٨٢ ، ٢٤٧ ، ٤٧٣ (١١) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، القاهرة سنة ١٩٣٥ ، ص ١٩٤ ، ٣٠٥ (١٢) الطبرى ، الفهرس (١٣) الأغانى ، الفهارس (١٣) ابن عبد ربه : العقد ، القاهرة ، ١٩٤٠ (١٤) ابن رشيق : العمدة ، ج ٢ ، ص ١٦٠ (١٥) ابن حزم : جمهرة ص ٢١٩ (١٦) ابن عساكر ، ج ٣ ، ص ٨٦-٩١ (١٧) ياقوت : مادتى سلمان وجوزجان (١٨) ابن الأثير ، الفهرس (١٩) لسان العرب ، مادة قرع (٢٠) ابن حجر : الإصابة ، مادة الأقرع (٢١) E. Baunlich : *Bistâm b. Qais* ، ليبسك سنة ١٩٢٣ ، ص ٤٦ (٢٢) المقريزى : إمتاع الأسماع ، القاهرة سنة ١٩٤١ ، الفهرس .

خورشيد [ كستر M. J. Kister ]

« إقْريطِش » :

أحوالها الحاضرة ونظامها السياسى :

ولن نتحدث هنا عن جغرافية إقريطش ولاعن تاريخها قبل الإسلام : أطلق عليها العرب إقريطش والترك «كريد» وهى الآن ولاية مستقلة استقلالا ذاتياً تعترف بخضوعها للباب العالى ، ولكنها لاتدفع جزية ، ويحكمها مندوب سام من قبل الدول الأربع الحامية لها وهى بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والروسيا (كان يحكمها إلى عام ١٩٠٦م الأمير اليونانى جورج ثم خلفه زايمس Zaïmis وهذا المنصب شاغر الآن[1]) ويعاون المندوب السامى مجلس إدارى يتألف من ثلاثة أعضاء (سيمبوبلوى) يشرفون على القضاء والمالية والتعليم والشئون الداخلية ، والمندوب السامى هو الذى يعينهم ويقيلهم ، وهم مسئولون أمام المجلس النيابى ويحاكمون أمام محكمة مخصوصة ، وقد تألف وفقاً للدستور الذى منح فيما بين السادس عشر والثامن والعشرين من أبريل عام ١٨٩٩ والذى عدل فيما بين الثامن والثانى عشر من فبراير عام ١٩٠٧ مجلس نيابى ( بويلا) وكل خمسة آلاف نسمة تنتخب عنها نائباً ، والمجلس يجتمع فى اليوم الأول من شهر مايو كل عام وتتراوح دورته بين شهرين وثلاثة شهور ، وتحدث الانتخابات كل عامين ، وهذا « البرلمان » يشرف على المالية ويصادق على الضرائب .

والدول الحامية الأربع تصرّف الشئون الخارجية لهذه الجزيرة .

وكانت إقريطش تنقسم إلى خمسة سناجق هى : خانية والخندق (Candia) ورتيمنوس (بالتركية رسمو) وإسفاكية ولسيتى (بالتركية لاشيد) ويدير كل سنجق منهامأمور (Nomarch) ، وقصبة الجزيرة خانية .

ويقوم بالشئون الدينية فيها مجمع يتألف من المطران وأساقفة الجزيرة السبعة ويجتمعون فى الخندق (Herakleion) .

أما القضاء فعلى النمط الفرنسى ، وينظر القضاة المسلمون فى كل مايتصل بالدين كالزواج والتوريث والنفقة ، ويشرف على الشرطة والجيش ضباط من اليونان .

ونستدل من الإحصاء الذى تم فى الرابع والخامس من يونية ١٩١١ على أن السكان كانوا يتألفون من العناصر الآتية : ٣٠٧٫٨١٢ من المسيحيين و٢٧٫٨٥٢ من المسلمين و٤٨٧ من اليهود ، ويكون مجموع السكان ٣٣٦٫١٥١ من الأنفس .

تاريخها :

احتك المسلمون فى خروجهم الأولى مع الروم بإقريطش ، بل احتلوها أيضاً احتلالا وقتياً عام ٦٧٣م . ولانعلم عن هذا العهد إلا القليل جداً .

وفى عام ٨٢٥م فحسب استطاع أبوحفص عمر بن عيسى بن شُعَيْب البَلّوطى ( انظر هذه المادة ) أن يحتل هذه الجزيرة ويضمها إلى أملاك المسلمين .

---

[1] كان ذلك عند كتابة المادة .

وكان أبوحفص على رأس الثائرين الذين خرجوا على الحكم فى قرطبة ، ولما لم يوفقوا اضطروا إلى الفرار . ونزل أبوحفص عمر — بعد غارات على شواطئ البحر المتوسط — إلى جزيرة إقريطش وأخضعها بالتدريج ماعدا الإقليم الذى كان يحتله أهل إسفاكية Sphakiots . ولم يفلح أباطرة الروم فى محاولاتهم العديدة لطرد المسلمين الذين احتفظوا بالجزيرة ١٣٥ سنة . وأراد المسلمون أن يدعموا سلطانهم الجديد فأسسوا بالقرب من رأس خركس Charax عاصمة جديدة أسموها « الخندق » ؛ وقد أصبحت تعرف بعد ذلك باسم قنديا Candia ثم أخذ هذا الاسم يطلق على الجزيرة بأسرها إلى أيامنا هذه .

وفى عام ٩٦١ أفلح القائد الرومى نقفور فوقاس Nikephoros Phokas فى الاستيلاء على الخندق (Candia) بعد حصار دام عدة أشهر ولم يلبث أن أخضع بقية الجزيرة ، وتوفى آخر أمرائها عبد العزيز فى القسطنطينية والتحق ابنه بخدمة إمبراطور الروم . وهجر السكان المسلمون الجزيرة أو تنصروا بعد أمد وجيز .

وبعد أن استولى اللاتين على القسطنطينية أصبحت إقريطش من نصيب الكونت بونفاس ده منتفرا Boniface de Montferrat الذى باعها عام ١٢٠٤ إلى البنادقة . وظلت فى حوزتهم إلى أن فتحها الترك عام ١٦٦٩م . وكان أهل إقريطش يمقتون حكم البنادقة لما امتاز به من ضروب القسوة والعنف فى كثير من الأحيان ، ولكن بالرغم من هذا كله فإن الجزيرة تمتعت فى ذلك العهد برخاء لم تر مثله من بعد .

وفى عام ١٦٤٥ بدأت الغزوة التركية ، إذ تذرع الترك باعتداء جماعة من البنادقة والمالطيين على قيزلر أغاسى طوپال أغا أثناء رحيله إلى مصر مع جارية وطفل لها قيل إنه من السلطان إبراهيم . ومع هذا فإن الترك كانوا يطمعون فى الاستيلاء على الجزيرة منذ عهد طويل ، وبدءوا بالاستيلاء على خانية بعد حصار دام سبعة وخمسين يوماً ، ثم استولوا على رتيمنوس Rethymnos وبعدها فتحوا الخندق (Candia) بعد دفاع مستميت أبلى فيه الأهالى بلاء حسنا (١٦٤٨ — ١٦٦٩) . وأرسلت الدول الغربية كلها إلى البنادقة إمدادات يقودها موروسينى Morosini ، ومع ذلك اضطرت المدينة إلى التسليم فى ١٧ سبتمبر ١٦٦٩ إلى الصدر الأعظم أحمد كوپريلى ، وبمقتضى شروط الصلح لم يحتفظ البنادقة إلا بـ « غرابوزه » Grabusa و « سودة » Suda و « إسپينه لونغه » Spinalonga . والمدينة الأخيرة لم تدخل فى حوزة الترك إلا عام ١٧١٥م .

ورحب الأهالى بالترك أول الأمر ورأوا فيهم المنقذ من نير البنادقة وعاونوهم بوسائل شتى ، ولكنهم سرعان ما أدركوا أن حالهم لم تتحسن بالحكم الجديد بل ساءت . وطمح الكثير من أهل الجزيرة إلى الرقى فاعتنقوا الإسلام ، وكانت نقمة أهل الجزيرة على هؤلاء أشد من نقمتهم على الترك المهاجرين الذين كانوا بصفة عامة أقل عدداً . والواقع أن هذه الطائفة كانت السبب الحقيقى لما نال الجزيرة

من اضطهاد : ذلك لأنهم ملكوا جميع الأراضى وكانوا يجندون في إنكشارية الجزيرة وأصبحوا الحكام الحقيقيين للجزيرة لعجز الحكومة العثمانية عن الوقوف فى وجوههم . ونحن لا نعلم حقاً عن حكم الترك لإقريطش حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادى إلا أقل القليل . وكثيراً ما كانت تشب الفتن ، ولكن الثورة العامة لم يندلع لهيبها إلا عام ١٧٧٠م ، وكان الثوار بادئ الأمر يطمعون فى معاونة كاترين الثانية قيصرة الروسيا التى أمرت أمير البحر أورلوف Orloff أن يجوب المياه اليونانية ، إلا أن الترك قمعوا تلك الثورة بأشد وسائل العنف . وفى عام ١٨١٣ تمكن والى الجزيرة « حاجى عثمان » يعاونه المسيحيون من إخضاع الإنكشارية إلى حين : ثم وُشى بهذا الوالى فاستدعى إلى الآستانة وبذلك أصبح الإنكشارية سادة البلاد مرة أخرى : وكان لإقريطش شأن كبير فى حرب استقلال اليونان التى بدأت عام ١٨٢١م ، واستفحلت ثورتها فاضطر السلطان عام ١٨٢٣ إلى طلب العون من محمد على والى مصر : وفى عام ١٨٣٠م نالت اليونان استقلالها بمقتضى معاهدة لندن ، وكان المأمول أن تلحق إقريطش باليونان ولكنها أعطيت لمحمد على : ومن عام ١٨٣٢ — ١٨٥٢ حكمها رجل ألبانى يدعى مصطفى پاشا وظل محتفظاً بسلطانه عليها حتى بعد أن عادت الجزيرة إلى تركية عام ١٨٤٠ : وكان عهده بصفة عامة خير العهود التى مرت بها : وبعد عدة فتن أصبحت إقريطش عام ١٨٦٦ مسرحاً لأكبر ثورة شهدتها فى تاريخها . ولم يتمكن الترك من القضاء على تلك الثورة إلا عام ١٨٦٨ بعد أن بذلوا الكثير من الأرواح واعترفوا بالكثير من مطالب السكان ، وأصبح للجزيرة بمقتضى القانون المعروف باللائحة الأساسية Organic Statute جمعية أهلية ومحاكم مختلطة وغير ذلك من الإصلاحات : وفى عام ١٨٧٨ شبت الثورة فى إقريطش إبان اشتغال الترك بالحرب مع الروسيا : ولم تحقق معاهدة برلين رغبات أهالى إقريطش واليونان ولكنها ألزمت السلطان بتنفيذ مواد اللائحة الأساسية : وفى ١٥ أغسطس من العام نفسه أبرم اتفاق شاليه Chalepa — أو هاليه Halepa — بالقرب من خانية ، وبه منح أهل إقريطش الحكم الذاتى : ومع ذلك لم تتحسن أحوال الجزيرة بل ساءت ، إذ توالت عليها حكومات حزبية لتدهورت فى عهدها مالية الجزيرة بصفة خاصة : وفى عام ١٨٨٩ شهدت ثورة أخرى : ويقال إن اتفاق شاليه عدل بالاسم وألغى بالفعل ، وأصبح يحكم الجزيرة منذ ذلك الوقت ولاة من قبل السلطان : وفى عام ١٨٩٤ عين رجل مسيحى يدعى قره تيودرى پاشا والياً على الجزيرة نزولا على رغبة أهلها : غير أنه كان مسلوب النفوذ : واندلعت الثورة فى الجزيرة كلها وقدم الوالى استقالته فقبلت فى فبراير سنة ١٨٩٦ : وازداد الاضطراب واشتبك المسيحيون والمسلمون يوم عيد العنصرة فى شوارع خانية فأرسلت الدول العظمى أساطيلها إلى الجزيرة فبلغتها فى ٢٦ مايو : وفى ٢٠ يولية أعلن النواب المسيحيون استعدادهم لقبوله الحكم الذاتى على الأسس التى يتفق عليها الباب العالى مع مندوبى الدول المسيحية ، ولكن الجمعية الثورية

التى كانت تجتمع فى «كامبى» Campi رفضت هذا الاقتراح كما رفضه المسلمون . وفى الثالث من فبراير عام ١٨٩٧ بدأ القتال من جديد فى شوارع خانية واندلعت النيران فى جهات عدة من المدينة فأنزلت أساطيل الدول جنودها إلى البر ، ولم يتوان الأسطول اليونانى عن الظهور وهاجم إحدى مراكب النقل التركية ، كما نزلت الجنود اليونانية إلى الجزيرة: وظلت الأمور على سوئها إبان الحرب التى نشبت بين اليونان والترك وانتهت بهزيمة الأولين هزيمة منكرة ؛ وفى عام ١٨٩٨ سحبت النمسا وألمانيا جنودهما ؛ أما الدول الأخرى وهى فرنسا وبريطانيا العظمى وإيطاليا والروسيا فقد قسمت الجزيرة إلى أربع مناطق واختصت كل واحدة منها بمنطقة ؛ ولما ثار مسلمو الخندق Candia وهاجموا الإنكليز طلبت الدول إجلاء الجنود التركية عن الجزيرة فى ميعاد غايته ١٥ نوفمبر ١٨٩٨ فتم لها ذلك ؛ ثم نصب الأمير اليونانى جورج مندوباً سامياً مدة ثلاث سنوات ؛ وساد السلام الجزيرة أول الأمر إلا أن المسلمين نزحوا عنها طوائف طوائف . ومنذ بداية عام ١٩٠١ زاد الاستياء وقامت فتنة جديدة عام ١٩٠٥ ؛ وقويت نزعة الانضمام إلى اليونان وصممت الدول على المحافظة على الحالة الراهنة ؛ وفى أول أكتوبر عام ١٩٠٦ عين زايمس Zaïmis الذى كان كبير وزراء اليونان مندوباً سامياً لجزيرة إقريطش ؛ وفى ٢٠ مارس عام ١٩٠٨ أعلن زايمس للدول أن الشروط التى وضعتها لسحب جنودها قد نفذت وهى :

١ — تأليف بوليس أهلى ؛

٢ — استتباب النظام ؛

٣ — تأمين المسلمين على حياتهم ؛

ولهذا قررت الدول سحب جنودها من الجزيرة؛ ونشبت فتن عدة فى أماكن مختلفة قام بها المسلمون الذين اعتقدوا أنهم تركوا تحت رحمة المسيحيين ؛ وفى ١٢ أكتوبر عام ١٩٠٨ أعلنت الجمعية الأهلية بإقريطش ضم الجزيرة إلى اليونان ، فاحتجت الدول على هذا ، وفى ١٣ يولية ١٩٠٩ قررت إرسال أربع بوارج حربية ترابط فى مياه الجزيرة لحماية المسلمين من أهلها والمحافظة على سيادة تركية ؛ وكانت المذكرة الأخيرة التى بعثت بها الدول الحامية إلى اللجنة التنفيذية من أول سبتمبر سنة ١٩١١ إلى ١٤ منه تتضمن ما يأتى : « قررت الدول الحامية لجزيرة إقريطش ألا تتدخل فى مسألة منصب المندوب السامى الذى أصبح شاغراً بعد زايمس وألا تغير شيئاً فى حالة الجزيرة الراهنة» ، ولم يعمل هذا القرار على إرضاء الطرفين أو التوفيق بينهما ؛

المصادر :

(١) G. F. Hertzberg : *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches*، برلين سنة ١٨٨٣ . ص ٥٨ ، ١٢٨ ، ١٦٨ (٢) Jorga : *Gesch. des osm. Reiches.* گوتا ، سنة ١٩١١ ، ج ٤ ، ص ١٦ وما بعدها ، ١٢٣ وما بعدها (٣) V. Hammer : *Gesch. des osman Reiches* ، پشت سنة ١٨٣٦ ، ج ٣ ، ص ٢٦١ وما بعدها (٤) R. Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne* ، لبدن سنة ١٨٦١ ، ج ٢ ، ص ٧٦ (٥) Wasiliew : *Vizantia*

i Arabi ، بطرسبرغ سنة ١٩٠٢ (٦) M. Gasper : Cordobeses Musulmanes en Alejandria y Creta في Homenaje à D. Francisco Codera ، سرقسطة سنة ١٩٠٤ (٧) Monumenti Veneti dell, isola di Creta ، البندقية سنة ١٩٠٦ — ١٩٠٨ (٨) H. Noiret : Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination venitiene en Crete لندن سنة ١٨٧٦ (٩) Spratt : Travels and researches in Crete ، لندن سنة ١٨٧٦ (١٠) Pashley : Travels in Crete ، لندن سنة ١٨٣٧ (١١) Rob. Wagner : Der Kretische Aufstand 1866 — 1867 bis zur Mission Ali Paschas nach diplomatischen quellen bearbeitet ، برن سنة ١٩٠٨ (١٢) W. Stillmann : The Cretan insurrection of 1866-1867-1868 ، نيويورك سنة ١٨٧٤ (١٣) Joannides : Narrative of the Cretan war of independance ، لندن سنة ١٨٦٥ (١٤) J. Ballot : Histoire de l'insurrection crétoise ، باريس سنة ١٧٦٨ (١٥) Postlethwaite : Tour in Crete لندن سنة ١٨٦٧ (١٦) Yule : A little light on Cretan insurrections ، لندن سنة ١٨٧٩ (١٧) H. Strobil : Kreta eine geograph. hist. Skizze ، ميونخ سنة ١٨٧٥—١٨٧٦ (١٨) Elpis Melena : Erlebnisse und Beobachtungen eines mehr als 20—Jahrigen Aufenthaltes auf Kreta ، هانوفر سنة ١٨٩٢ (١٩) الكاتب نفسه : Die Insel Creta unter der ottoman Verwaltung ، فينا سنة ١٨٦٧ (٢٠) Alex. de Steglitz : L'île de Crète ، باريس سنة ١٨٩٩ (٢١) H. Bthchmer : Kreta in Vergangenheit und Gegenwart ، ليبسك سنة ١٨٩٩ (٢٢) V. Bérard : Les Affaires de Crète ، باريس سنة ١٨٩٣ (٢٣) Ministère des affaires étrangères : Documents diplomatiques باريس سنة ١٩٠٣ — ١٩٠٥ (٢٤) Mémoire de la commission du pouvoir executif en Crète ، خانية سنة ١٩١٠ (٢٥) Laroche : La Crète ancienne et moderne باريس سنة ١٨٩٨ (٢٦) A.J. Reinach : La question crétoise vue de Crète باريس سنة ١٩١٠ ؛ (٢٧) Turot : L'insurrection crétoise et la guerre greco-turque ، باريس سنة ١٨٩٨ ؛ والمؤلفات التالية مكتوبة باللغة اليونانية وهي : (٢٨) Kriaris : Histoire de Crète ، خانية ١٩٠٢ (٢٩) Jannaris : Agriculture et Commerce en Crète ، خانية سنة ١٩٠٦ (٣٠) Papantonakis : Documents relatifs à l'insurrection de 1897-1898 ، خانية ، سنة ١٩٠١ (٣١) Psilakis : Histoire de Crète ، أثينا سنة ١٩٠٩ — ١٩١٠ .

[ F. Giese گيس ]

« أقسرا » : ( انظر مادة «أق سراى» ) .

« أق سراى » : كلمة تركية معناها القصر الأبيض ، وتطلق كثيراً في البلاد التي تتكلم التركية على المدن والقصور والقلاع ، وأشهر ما يعرف بهذا الاسم هو :

١ — «أق سراى» ( أقسرا في عهد

السلاجقة ؛ وهى أرخلايس القديمة Archelais عاصمة قضاء فى سنجق نكده ( من ولاية قونية ) وتشمل ١٦٠ قرية ؛ عدد سكانها ٢٥٠٠ نسمة[1] خمسهم من الأرمن. وأهم عمائرها مسجد قرمان أوغلى الذى يرجع عهده إلى القرن الرابع عشر الميلادى ، وأطلال مدرسة إبراهيم بك ، ومسجد نقاشى : ولما فتح السلطان محمد الثانى مدينة القسطنطينية دعا أهل أق سراى وأطرابزندة وسينوب إلى تعمير العاصمة التى كانت خالية من السكان تقريباً ، واستقروا فيها فى حى لايزال يعرف إلى الآن باسم أق سراى ؛ وكانت هذه المدينة تشتهر بصناعة السجاد من أصواف الأغنام التى كانت تصدر حتى بلاد الهند والصين ( ابن بطوطة ، جـ ٢ ، ص ٨٦) ولاتزال هذه الصناعة قائمة إلى اليوم .

المصادر :


(١) Fr. Sarre : *Reise in Kleinasien* ص ٩٣—٩٥

(٢) Ch. Texier : *Asie Mineure* ، ص ٥٠٩ ، ٥٦٦

(٣) Ainsworth : *Travels and researches in Asia Minor* جـ ١ ، ص ١٩٧

(٤) E. Reclus : *Nouv. Géogr. univ.* ، جـ ٩ ، ص ٥٧١

(٥) Hamilton : *Researches* جـ ٢ ، ص ٢٢٢

(٦) كاشف معارف : جـ ١ ، ص ٥٢١ ، س ٢٠ ؛ ص ٥٢٤ ، س ١٤

(٧) على جواد : ممالك عثمانيه نك تاريخ وجغرافيا لغاتى ، ص ٢١ ؛


[ Cl. Huart إيوار ]

(١) بلغ عدد سكانها سنة ١٩٢٥ : ٨٫٣٠٠ نسمة ، وبلغ عدد سكان القضاء فى السنة نفسها ١٩٫٠٠٠ نسمة

٢ — «أق سراى» : قصر بمدينة شهرسبز شيده عام ٧٨١هـ ( ١٣٧٩ — ١٣٨٠م ) مهندسون معماريون جاء بهم تيمور من خوارزم . ولا تزال أطلال هذا القصر — وهو من أجمل آثار ذلك العصر — باقية إلى أيامنا هذه ، ويحتمل أن يكون هذا الاسم قد أخذ من اسم قصر مشابه له فى خوارزم :

٣ — «أق سراى» : بالقرب من كركانج ، ورد ذكره فى تاريخ الدولة الشيبانية ( طبعة فامبرى ، ص ٣٩٢ ) :

[ W. Barthold بارتولد ]

«أق سُنْقُر» ( أبوزنكى : انظر هذه المادة ) : كان أميراً تركياً فى عهد ملكشاه الذى زوّجه من مرضعته ثم ولاه على حلب عام ٤٨٠هـ ( ١٠٨٧م ) ومنحه لقب «قسيم الدولة» . وكان هذا السلطان يفكر عام ٤٨٥هـ ( ١٠٩٢م ) — أى قبل وفاته بقليل — فى القيام بمشروعات كبيرة منها إخضاع الخليفة الفاطمى فى مصر ، وأمر أق سنقر وبوزان عامل الرُّهَا أن ينضما بجندهما إلى تتش الذى تولى قيادة الجيش ، ولكنهم ما إن وصلوا هم الثلاثة إلى طرابلس حتى اختلفوا فيما بينهم ، ويقال إن ابن عمار ( انظر هذه المادة ) والى هذه المدينة رشا أق سنقر ووزيره زرين ( زرّوس ) كمر . ومهما يكن من شيء فقد عاد أق سنقر أدراجه فاضطر تتش إلى التخلى عن هذه الحملة . وبعد قليل توفى ملكشاه فانتهز تتش الفرصة للوصول إلى السلطة ، ولهذا سار مباشرة نحو حلب . وبالرغم من كراهية أق سنقر لتتش

فإنه لم يرمن الحكمة أن يقف فى سبيله ، وتبعه مرغماً وحذا حذوه بوزان . وبعد أن سارت جنودهم مسافة طويلة — وكانت الحرب وشيكة الوقوع بينهم وبين بركيارق الوارث الشرعى للكشاه — لم يكن من أق سنقر وبوزان إلا أن تخليا عن تتش وانضما إلى بركيارق ، وأجبر تتش على الارتداد إلى الشام ، ولكنه مع هذا ظل متشبثاً بأطماعه فى السلطنة ، ولذلك ظهر مرة أخرى بجنده أمام حلب عام ٤٨٧هـ (١٠٩٤م) ونشبت وقعة عند قرية ريّان فهرب جند أق سنقر وسيق هو إلى تتش فقتله فى الحال .

المصادر :

(١) ابن الأثير : طبعة تورنبرغ ، جـ ١٠ ، ص ١٠٧ وما بعدها (٢) *Recueil de textes relat. à l'hist. des Seldojucides* ، طبعة هوتسما ، جـ ٢ ، ص ٦٠ ، ٨٤ (٣) ابن خلكان : طبعة فستنفلد رقم ٩٨ .

« أَق سُنْقُر » الأحمديلى ، وتكتب أيضاً آق سنقر : أمير كردى خلف أباه أحمديل المتوفى عام ٥١٠هـ (١١١٦م) على إمارة المراغة (انظر هذه المادة) . وقد خضع جده أحمديلى المسمى وهسوذان بن محمد الرَّوّادى صاحب آذربيجان لسلطان الأمير طغرل بك السلجوقى عام ٤٤٦هـ (١٠٥٤م) ، وكان لأق سنقر شأن كبير أيام السلطان محمود (٥١١ — ٥٢٥هـ = ١١١٧ — ١١٣٠م) الذى أقامه أتابكا لولده داود . ولما أصبح داود ولياً للعهد عظم شأن أق سنقر من بعد وأصبح مركزه أهم مركز فى الدولة السلجوقية ، ولكن سنجر أكبر أمراء السلاجقة وأقواهم انحاز إلى طغرل ، ولما هاجم طغرل داود بالقرب من همذان عام ٥٢٦هـ (١١٣١م) كانت الفتنة قد دبت بين جنود داود فركن إلى الفرار مع أتابكه أق سنقر . ثم قابل داود بعد ذلك مسعوداً فى بغداد فتحالف هذان الأميران السلجوقيان — وكان الخليفة يؤيدهما — فسارا إلى المراغة ، وهناك لقيا أق سنقر الذى قدم لهما كذلك يد المساعدة ، ولم يلبثا أن استطاعا بذلك إجلاء خصومهم عن إقليم آذربيجان بأسره وخرجا لملاقاة طغرل الذى حشد جنده بالقرب من همذان . ولما كانت قواته لاتعدل قواتهما فقد أرغم على الارتداد إلى الرى . وبعد أن دانت همذان لمسعود اغتال بعض الباطنية أق سنقر عام ٥٢٧هـ (١١٣٢م) كما اغتالوا أباه من قبل . أما فيما يختص بولده الذى يطلق عليه ڤايل Weil وغيره اسم أق سنقر خطأ فانظر مادة «خاصّ بك» ومادة «أحمديلى» .

المصادر :

(١) ابن الأثير : طبعة تورنبرغ ، جـ ١٠ ، ص ٤١١ — ٤٢١ وما بعدها (٢) *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* ، طبعة هوتسما ، جـ ٢ ، ص ١٦٠ وما بعدها .

« أق سنقر » البُرْسُقى ، هو أبوسعيد سيف الدين قسيم الدولة أق سنقر البرسقى قائد السلطانين

السلجوقيين محمد الأول ومحمود وعاملهما : كان مملوكاً للأمير السلجوقي بُرْسُق (انظر هذه المادة) ، ويطلق عليه مؤرخو الحروب الصليبية الغربيون النسبة المحرفة برگلدس Burgoldus أو برسكوينوس Borsequinus أو بورسكوين Borssequin أو بورسس Borsses : وكان صنى السلطان محمد الأول السلجوقي (١١٠٥—١١١٨م) فأقامه «شحنة» على بغداد والعراق بأسره ، وأثناء قيامه بهذا المنصب شن عدة غارات على صَدَقَة بن دُبَيْس زعيم عرب الحِلّة وعلى الأمير جاولي الذي كان أميراً على الموصل وغيرهما : وبعد أن توفى مودود عام ٥٠٨هـ (١١١٤م) نصب البرسقي والياً على الموصل ، ووكل إليه في الوقت نفسه محاربة الصليبيين ، فسار إلى الرُها وحاصرها بلا طائل أكثر من شهرين ، ولكنه كان أكثر توفيقاً في مَرْعَش حيث خضعت له أرملة الأمير الأرمني كوغ واسيل (كواسيل) الذى لم يكن قد مضى على وفاته وقت طويل ، وفى عام ٥٠٩هـ (١١١٥م) صُرِف عن الموصل إثر فشله في محاربة إيلغازي الأرتقي ، واعتكف في الرَحَبَة إلى أن توفى السلطان محمد . ثم إن خلفه السلطان محموداً أقامه ثانية «شحنة» على بغداد ، وصُرِف عنها ثانية أثناء القتال الذي قام بين هذا السلطان وأخيه مسعود من أجل العرش : وفى عام ٥١٥هـ (١١٢١م) استُعمل مرة أخرى على الموصل ؛ وفى السنة التي تليها نُصِّب «شحنة» على بغداد وحكم واسط أيضاً مما أدى إلى حرب جديدة مع دبيس ابن صدقة وخلعه ؛ ولما تحالف دبيس مع الصليبيين فيما بعد وعاون بلدوين Baldwin على محاصرة حلب سار أق سنقر لإنقاذ المدينة عام ٥١٨هـ (١١٢٥م) ، ولما نجح في مهمته هذه ترك حلب لولده مسعود ، وفى العام التالى (٥١٩هـ = ١١٢٥م) استولى على كفر طاب ولكنه هزم هزيمة منكرة في حصاره لمدينة عزاز واضطر إلى الرجوع إلى الموصل ، وهناك سرعان ما اغتاله بعض الحشاشين (٨ ذى القعدة عام ٥٢٠ = ٢٦ نوفبر عام ١١٢٦) في المسجد ، ويقول صاحب كتاب (*Recueil de textes relat. à l'hist. des Seldj.* ، طبعة هوتسما ، ج ٢ ، ص ١٤٤ وما بعدها) إن الدر گزيني وزير السلطان هو الذى استأجرهم لهذا الغرض .

المصادر :

(١) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، ج ١٠ ، ص ٣٠٧ وما بعدها (٢) *Recueil de textes relatifs à l'hist. des Seldjoucides* ، طبعة هوتسما ، ج ٢ ص ١٤٤ ؛ (٣) *Recueil des historiens des Croisades* (٤) *Hist. Or.* ، ج ١ ، انظر الفهرس ، ج ٢ ، ص ٣٦ — ٥٨ ، ج ٣ ، ص ٤٩٦ وما بعدها (٥) ابن خلكان : طبعة ڤستنفلد ، رقم ٩٩ (٦) Wilken : *Gesch. der Kreuzzüge* ، ج ٢ ، ص ٣٨٢ وما بعدها ، ص ٥٢١ وما بعدها (٧) Weil : *Gesch. der Chalifen* ، ج ٣ ، ص ١٥٥ وما بعدها .

«أق شمس الدين» : الشيخ محمد بن حمزة ، وهو الذى صحب السلطان محمداً الثانى في حملاته ، ولد عام ٧٩٢هـ (١٣٩٠م) في دمشق ، ودرس على الشيخ بيرام من بلدة عثمانجق والشيخ زين الدين

الحافى ، وحج بيت الله سبع مرات ، ودفن فى گونيك ، واشتهر بكشفه عن قبر أبى أيوب الأنصارى ( انظر هذه المادة ) أثناء حصار القسطنطينية وبتفسيره لرؤيا السلطان قبل وقعة ترجان التى حدثت عام ٨٧٨هـ ( ١٤٧٣م ) وهزم فيها أوزون حسن . وهو صاحب رسالة عنوانها رسالة فى دوران الصوفية ورقصهم ( حاجى خليفة ، طبعة فلوگل ، جـ ٣ ، ص ٣٩٧ ) . وأق شمس الدين من سلالة محمد بن شهاب الدين السهروردى وأبو الشاعر حمدى .

المصادر :


(١) Hammer- Purgstall : *Hist. de l'empire ottoman* ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ ، جـ ٣ ، ص ٣٣٥ ، ص ٤٤٧ (٢) Jouannin-van Gaver : *Turquie* ص ٧٧ (٣) فريدون بك : منشآت ، جـ ١ ، ص ٢٨٠ (٤) سعد الدين : تاج التواريخ ، جـ ١ ، ص ٤٢٠ ، ٥٣٤ (٥) Gibb : *Hist. of Ottoman Poetry* جـ ٢ ، ص ١٣٨ وما بعدها .


[ Cl. Huart إيوار ]

+ أق شمس الدين ، وهو محمد شمس الملة والدين : ولىّ البيرامية ( انظر هذه المادة ) ومكتشف قبر أبى أيوب الأنصارى قرب القسطنطينية ، كان ابنا لرجل يدعى حمزة اشتهر فى الشام بكراماته وتوفى من بعد فى ناحية قاواق بالقرب من أماسية .

ولد أق شمس الدين سنة ٧٩٢هـ ( ١٣٨٩ — ١٣٨٠ ) فى الشام بدمشق وقدم مع والديه قاواق سنة ٧٩٩هـ ( ١٣٩٦ — ١٣٩٧م ) . وتوفى عنه والده وهو فى سن باكرة ، إذ كان وقتذاك فى السابعة من عمره ، فانشغل بالدراسات الدينية . وقد اشتهر بدر الدين بن قاضى سماوله بأنه كان من بين شيوخه ؛ وحصل أق شمس الدين من بعد على منصب مدرس للقرآن فى عثمانجق . ولم يقتنع بالاتجاه العقلى لمذهب أهل السنة فالتمس هادياً روحياً ، وأبعد الرحلة فى طلبه ، من بلاد فارس إلى ماوراء النهر . وانصاع لنصح تراءى له فى حلم فتخلى عن محاولة أن يصل نفسه بزين الدين الخوافى ، ثم اتجه — بعد تردد خامره أول الأمر — إلى الحاج بيرام ( انظر هذه المادة ) حوالى سنة ٨٣٠هـ ( ١٤٢٦ — ١٤٢٧م ) ولم يلبث الحاج بيرام أن أقامه خليفة له . وكانت بگبازار ( غربى أنقرة ) حيث أقام مسجداً صغيراً ومطحناً ومركز إسكليب ( قرب عثمانجق ) وگونيوك ( قرب بروسه ) هى التى شهدت جهوده من بعد شيخاً للطريقة وشافياً طبيعيا للأدواء . أما تواريخ حجاته السبع فغير معروفة . وقد دعى إلى أدرنة بين عامى ٨٥١هـ ( ١٤٤٧ — ١٤٤٨م ) و٨٥٥هـ ( ١٤٥١ — ١٤٥٢ ) لمعالجة سليمان چلبى قاضى عسكر السلطان مراد الثانى . وقد شهد فتح القسطنطينية واعظاً للجيش . وتقول أسطورة متأخرة أنه اكتشف قبر أبى أيوب الأنصارى ( انظر هذه المادة ) وأبدى كرامات أخرى فى الفراسة . وقد شفى ابنة لمحمد الثانى ، ونال بصفة عامة الحظوة لدى هذا السلطان . ولما انتهى فتح القسطنطينية عاد أق شمس الدين إلى گونيوك حيث توفى فى نهاية ربيع الثانى سنة ٨٦٣هـ ( ١٤٥٩م ) . وقصة

تفسيره لحلم رآه السلطان قبل وقعة ترجان التى خاضها ضد أوزون حسن (أول أغسطس سنة ١٤٧٣م) لايمكن أن تنسب إليه ، والظاهر أنها من وضع فريدون . وكان لأق شمس الدين سبعة أبناء ، وفى قول آخرين اثنا عشر ابناً ، أهمهم الشاعر حمدى (انظر هذه المادة).

وكتب أق شمس الدين أيضاً عدة كتب طبية وصوفية لم تنشر بعد . والظاهر أن أق شمس الدين كان له دور مشؤوم فى تاريخ البيرامية ، لأن المشاحنة التى دبت بينه وبين بعض زملائه أدت إلى فُرقة كبرى وهى انفصال الملامتية ، ذلك أن هذه الفرقة لم تَنِ عن تعويق تطور الطريقة كلها تعويقاً كبيراً .

المصادر :

(١) طاشكبرى زاده : الشقائق النعمانية (ترجمة O. Rescher ، ص ١٤٥ ومابعدها) (٢) أمير حسين : مناقب أق شمس الدين ، إستانبول سنة ١٣٠١ (أفاد منه أيضاً أونور بالاعتماد على مخطوط) (٣) Gibb : جـ ٢ ، ص ١٣٨ وما بعدها (٣) بورسلى محمد طاهر : عثمانلى مؤلفلرى ، جـ ١ ، ص ١٢ ومابعدها (٤) ادس . أونور : علم وصنعت باقمندن فاتح دورى نوطلرى ، جـ ١ ، إستانبول سنة ١٩٤٧ ، ص ١٢٧ وما بعدها (خلق مناقبنه گوره أق شمس الدين وإستانبول حقنده ، عن كراماته وأقواله . . الخ) (٥) H.J. Kissling : *Aq Shems-ed-Din , Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz, Byzantinische Zeitsschrift* ، سنة ١٩٥١ ، ص ٣٢٢ وما بعدها (مع تبرير مستفيض للأقوال التى تختلف عن آراء المصادر القديمة).

خورشيد [كسلنگ H.J. Kissling]

+ «أق شهر» وفى الرسم التركى الحديث Aksehir ، ومعنى الاسم «المدينة البيضاء» :

(١) مدينة فى قلب الأناضول تقوم على سفح سلطان داغ (أى جبل سلطان) ، وكانت تعرف فى العصور القديمة باسم فيلوميليوم Philomelium (Pauly-Wissowa ، هذه المادة) . ويذكر اسم المدينة فى المصادر القديمة باسم «أقشر» و «أخشر» أو «أقشهر» . وكانت أق شهر تحت سلطان السلاجقة والقرەمان أوغلى ثم ضمها إلى الدولة العثمانية بايزيد الأول . وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر ذكرها الرحالة غزّى ومكّى وأوليا چلبى . وكانت المدينة فى يوم من الأيام قصبة سنجق . وهى الآن قصبة قضاء فى ولاية قونية ؛ وقد نالت شهرتها بفضل موقعها على طريق إستانبول بغداد (هى على الخط الحديدى فى الوقت الحاضر) كما أنها تعد أيضاً مركزاً زراعياً . وبلغ عدد سكانها سنة ١٩٣٥ : ١٠,٣٣٥ نسمة (بعضهم مهاجرون من اليونان ويوغوسلافيا) وعدد سكان القضاء ٦٠,٠٠٠ نسمة . وقد شيد مسجدها بايزيد الأول ؛ وعلى «طاش مدرسه» نقش لكيكاوس الأول السلجوقى تاريخه سنة ٦١٣هـ (١٢١٦م) ولكنه يرجع إلى زمن متأخر . أما آثارها الأخرى فهى «تكة» عليها نقش باسم

صاحب عطا من أيام كيكاوس الثانى تاريخه ٦٥٩هـ ( ١٢٦٠ — ١٢٦١م ) . وضريح سيد محمود خيرانى وله هرم مثمن تاريخه ٦٢١هـ ( ١٢٢٤م ؛ وقد جدد فى أوائل القرن الخامس عشر ) ؛ وأولو جامع ويرجع تاريخه إلى أوائل القرن الخامس عشر ؛ وإيپلكچى جامع وتاريخه سنة ٧٣٨هـ ( ١٣٣٧م ) ؛ و« عمارت » : ويحمل قبر نصر الدين خوجه ( انظر هذه المادة ) التاريخ ٣٨٦هـ ( ٩٢٦م )

المصادر :

(١) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ١ ص ٨٠٣ ، ٨١٨ (٢) Cl. Huart : *Konia* ، پاريس سنة ١٨٩٧ ، ص ١٠٩ — ١١٧ (٣) الكاتب نفسه : *Epigraphie Arabe d'Asie Mineure* فى *Revue Sémitique* ، سنة ١٨٩٤ ، ص ٢٨—٣٤ (٤) Fr. Sarre : *Reise in Kleinasien* ، ص ٢١ (٥) Ch. Texier : *Asie Mineure* ، ص ٤٣٥ (٦) Ainsworth : *Travels and Researches in Asia Minor* ، جـ ٢ ، ص ٦٣ (٧) Hamilton : *Researches* جـ ٢ ، ص ١٨٥ (٨) على جواد : ممالك عثمانيه نك تاريخ وجغرافيا لغاتى ، ص ٢١ (٩) أوليا چلبى ، جـ ٢ ، ص ١٥ ومابعدها :

خورشيد [ إيوار وتيشنر Huart-Taeschner ]

(٢) أق شهر (ويقال أيضاً أقشر وأشخر ؛ ويكتبها پزّگانى Pizzigani : أزقر Azcar ) : بلدة فى الشمال الشرقى للأناضول على كلكت إيرماق بين قويلو حصار وصوشهرى . ويذكر أق شهر الكتاب المتقدمون فى كثير من الأحيان ، وهى تذكر فى عهد متأخر يرجع إلى كتاب جهانُما ( ص ٦٢٧ ) لكاتب چلبى . ولعلها هى عين القرية الحديثة گوزلر أو إيزبيدر . وقد بقى الاسم علماً على السهل أكثر من بقائه علماً على البلدة ، ذلك أن سهل أق شهر أوواسى ظل يذكر بانتظام فى وصف الطرق التى سلكتها الجيوش العثمانية فى حملاتها على بلاد فارس وبلاد الكرج .

المصادر :

(١) F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz* جـ ٢ ، ص ٢ ( وبه مصادر أخرى ) .

خورشيد [ F. Taeschner ]

+ « أَق صو » كلمة تركية معناها « الماء الأبيض » : (١) مصطلح يطلق على المهد الأصلى لنهر ( ويقال أيضاً أق دريا ) تأخذ منه قناة ( قره صو أوقره دريا ) ؛ (٢) اسم عدة أنهار فى البلاد التى تتحدث بالتركية ، وتغلب على هذه الأنهار أحياناً أسماء غير هذه : وإليك بعض الأنهار التى تحمل الاسم التركى أق صو (١) نهر من أنهار المنبع لأمودريا ( انظر هذه المادة ) ، ويعرف هذا النهر أيضاً بنهر مُرْغاب ( انظر هذه المادة ) أو نهر كُلاب (ب) بوك الجنوبى ( فى الأوكرانية : بوه ) بأوكرانيا ( ويذكره المؤرخون العثمانيون باطراه ) الذى تتحد دلتاه عند مصبه فى البحر الأسود مع نهر الدنيبر (جـ) نهر جبلى سريع فى التركستان الشرقية ( سين كيانغ ) ينبع من تعين شان ويجرى فى اتجاه جنوبى شرقى صوب تارم ( يارقند دريا ) ؛

ويبلغه فوق التقائه بختن دريا بقليل بالقرب من سيل ؛ وقد نسبت مدينة أق صو (انظر المادة التالية) إلى هذا النهر ؛

خورشيد [سپولر S. Spuler]

+ «أق صو» : مدينة فى التركستان الشرقية (سين كيانغ) على مسيرة ستة كيلومترات تقريباً شمالى نهر أق صو (انظر المادة السابقة) ، وهى تقوم تجاه التقائه بطاوشقان دريا تقريباً ، وترتفع عن سطح البحر ١٠٠٦ أمتار ؛ وأق صو على خط عرض ٤١° ١٤ً ٧ً شمالا وخط طول ٨٠° شرقاً ، وعلى طريق القوافل الشمالى بين مرال‌باشى وكچا ، وتقوم على مسافة قليلة من المدينة الحديثة تجاه منبع النهر محلة أخرى تسمى أق صو ، وتقوم إلى الشمال الشرقى منهما المدينة القديمة ، وربما كانت المدينة القديمة والمحلة هما عين محلتين أقدم منهما تسميان باسمين صينيين .

وقد ذكرت أق صو أول ماذكرت باسمها التركى فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) فحسب . ولذلك فإن القول المأثور (الشائع منذ أيام دگوينس Deguignes) بأنها عين أوزاكيا الواردة فى بطلميوس قول مشكوك فيه كل الشك . أما الأقوال التى تجعلها عين عدة أماكن صينية فلم يبت فيها بعد بشكل حاسم . وقد جعلها بارتولد عين وون سو (اعتماداً على الاسم الصينى الحالى ، انظر مايلى) التى ترجع إلى عهد ملوك أسرة هان وبنچول (بنچوك ؟) الواردة فى كتاب «حدود العالم» (طبعة مينورسكى ، ٩٨) وفى كتاب الگرديزى (فى Barthold : *Otchet o poyezdkye v Srednyuyu Aziyu* ، سانت بطرسبرغ ، سنة ١٨٩٧ ، ص ٩١) ، على أن بارتولد تخلى عن هذا القول فيما بعد . وقال پيليو P. Pelliot إن أق صو هى عين كو مو التى ترجع إلى عهد أسرة هان (پالوكيا فى هسوان تسانغ ، وپو هوان فى عهد أسرة تعنغ ؛ وذكرها الإدريسى باسم «باخُوان») . وقد ذكر التجار الصينيون فى أق صو من قبل ، أى حوالى سنة ١٤٠٠ (نظام شاهى : ظفرنامه) أن أهميتها حتى فى سنة ١٤٧٥ م كانت ضئيلة بالقياس بالمدن الأخرى فى التركستان الشرقية (W. Barthold : *12 Vorlesungen* ، برلين سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٢٠) . ومع ذلك فإن حيدر ميرزا يذكر فى كتابه «تاريخ رشيدى» أنها كانت حوالى سنة ١٥٤٧ من حواضر البلاد . وتقوم أهمية المدينة فى العصور الحديثة (مع أنها لم تبلغ شأن يارقند وكاشغر وطورفان) على أنها مركز تجارى وملتقى طرق بين الصين وسيبيريا والتركستان الشرقية والغربية وكشمير ولدخ والهند . وللمدينة أيضاً شأن عسكرى . ويقال إنها كانت فى وقت من الأوقات تحتوى على ٦٠٠٠ منزل وستة خانات للقوافل ، وخمس مدارس ، وسور له أربعة أبواب . ولما كانت المدينة قد دمرت عن آخرها إثر الزلزال الذى حدث عام ١٧١٦ ، فإنه لم يبق من مبانيها القديمة شىء . ووصفها رحالة القرن التاسع عشر (كوروپاتكين A.N. Kuropatkin سنة ١٨٧٦ — ١٨٧٧ ؛ وپرزيفالسكى N.M.

Przeval'skiy سنة ١٨٨٥ — ١٨٨٦ ؛ وكارى Carey سنة ١٨٨٥ — ١٨٨٦ ؛ ويونگهزباند F.E. Younghusband سنة ١٨٨٦ ؛ وسڤن هيدن Sven Hedin سنة ١٨٩٥ ) فقالوا إن عدد سكانها حوالى ١٥,٠٠٠ نسمة وإن محيطها كيلومتران تقريباً ؛ وكان معاش أهلها من أشغال المعادن والمنسوجات القطنية العظيمة الجودة (البَزّ ) والسروج والبراذع والحلى وتربية الإبل والخيل والماشية : وكانت أق صو بين عامى ١٨٦٧ و١٨٧٧ تابعة ليعقوب بك (انظر هذه المادة ) صاحب كاشغر ، ثم عادت إلى حظيرة الصين منذ سنة ١٨٧٧ ( اسمها الصينى : وون سو تشو ) ؛ واختار الصينيون هذه المدينة مقراً لرئيس (تاوتعاى) « المدن الشرقية الأربع» ( أق صو ، وكچا ، وقره شهر ، وأوچ طورفان) : وقد شاركت فى القرن العشرين التركستان الصينية فى مصيرها المتقلب : ويقدر عدد سكانها فى الوقت الحاضر ( المظنون أن معظمهم من الأتراك الشرقيين السنيين) بين ٢٠,٠٠٠ و٤٠,٠٠٠ نسمة ، وهم يشتغلون بنسج السجاد .

المصادر :

(١) P. Pelliot : *La ville de Bakhouan dans la géographie d'Idriçi*, *T'oung-Pao* ، سنة ١٩٠٦ ، ص ٥٥٣ — ٥٥٦ (٢) الكاتب نفسه : *Notes sur les anciens noms de Kuchâ, d'Aq-su et d'Uch- Turfân*, *T'oung-Pao* ، سنة ١٩٢٣ ، ص ١٢٦ — ١٣٢ (٣) وقد ضمت المواد بعضها إلى بعض فى كتاب « حدود العالم» ص ٢٩٣ — ٢٩٧ ، انظر أيضاً ص ٢٧ والخريطة ، ص ٢٧٩ (٤) Brockhaus-Efron : *Entsiklopedicheskiy slovar* ، الطبعة الأولى ، سانت بطرسبرغ ، سنة ١٨٩٠ ، جـ ١ ، ص ٣٠٧ (٥) A. Hermann : *Atlas of China* ، كمبردج من أعمال ولاية ماساشوستس سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٤ ، ٣٧ ، ٥٨ ، ٦٠ (٦) *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya* ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠ ، جـ ١ ، ص ٦١٧ .

خورشيد [ سپولر B. Spuler ]

+ «أَق صو » ( أخ صو) : قرية قريبة من شماخى ( بالروسية شماخا ) فى آذربيجان السوڤيتية ، وبها مسجد وسوق وأطلال « شماخى الجديدة » (انظر هذه المادة ) :

خورشيد [ سپولر B. Spuler ]

«إقطاع » ومعناها فى البلاد الإسلامية :

١ — منح الأرض التى لا مالك لها فى مقابل الخراج أو العشور .

٢ — منح غلة الأرض فى مقابل إعطاء شىء أو ضمانة لبيت المال .

والإقطاع إما أن يكون :

١ — إقطاع إقليم بأكمله لعامل من العمال ، كإقطاع الخليفة مصر لابن طولون نظير جزية يؤديها ، أو إقطاع جزء من الأرض نظير العشر أو الخراج أو خراج الأجرة أو جزية الرءوس التى أصبحت فيما بعد خراج جزية .

٢ — تخصيص دخل قطعة من الأرض أجراً أومعاشاً .

ثم اتسع مدلول الإقطاع حتى استعمل للدلالة على جمع الضرائب والمكوس والجزية والمكوس المفروضة على الأنهار والقنوات : ثم استعمل الإقطاع بعد ذلك للدلالة على الإقطاع الحربى بنوع خاص . وقد أورد الماوردى فى مصنفه «الأحكام السلطانية» (طبعة إنكر Enger ، بون سنة ١٨٥٣ ، الباب السابع عشر ، ص ٣٣٠ — ٣٤٣ [1]) عرضاً نظرياً لقواعد الإقطاع ، وميز فى مستهل كلامه بين إقطاع التمليك وإقطاع الاستغلال وذكر الشروط التى تقطع الأرض بمقتضاها .

والأرض على ثلاثة أنواع :

ا — موات ، وهى الأرض التى لا أثر فيها لزرع ولامالك لها ، وهى تقطع لمن يعد بزرعها ولايدفع شيئاً عنها ثلاثة أعوام (يقابل هذا ما يسمى Emphyteusis عند الرومان) وهو يدفع بعد ذلك أجراً عنها يحدد بالتزايد ، ولكن الأرض كانت توزع فى الغالب نظير أجر محدد يرون أنه غير قابل للزيادة (انظر Becker : *Die Entstehung von Ushr und Kharag-Land* فى المصادر) وإذا لم يعمل على إحيائها فيمكن أن تؤخذ منه فى نهاية السنوات الثلاث إلا إذا كان ذلك لعذر ظاهر ، وإما أن يقطع الأرض لمدة طويلة مع حق التصرف فيها فى مقابل مبلغ معين يدفعه ، فهى ملك له بصورة من الصور .

وإن كانت الأرض عامرة ثم خربت فصارت مواتاً فإن كانت جاهلية كان حكمها حكم ما سبق ، وإن كانت إسلامية فقد اختلفوا فيها .

ب — وإذا كانت الأرض عامرة ولها مالك فقد تقطع لشخص ما إذا كانت فى بلد معادية ووعد بإقطاعها قبل الفتح . ويصبح المقطَع أحق الناس بما أقطع بعد الفتح إذا هرب أصحابه أو هلكوا . والأرض المفتوحة التى ليست ملكاً خاصاً — كأن تكون من أملاك الحاكم السابق أو مملوكة للسكان الذين هربوا — يضم جزء منها إلى بيت المال ، وهى تؤجر ولاتملك : أما الأجزاء الأخرى فتصبح أرض خراج ، وهى إما أن تكون أرض فىء وتحبس وبذلك تؤجر فقط ولاتصبح ملكاً خاصاً للمقطَع ، وإما أن تظل فى يد مالكها (غير المسلم) وهى لاتقطع ، والخراج المأخوذ عنها يحل محل الجزية .

والأرض التى تضاف إلى أملاك الدولة بموت صاحبها دون وارث — شأنها شأن الأملاك العامة ، ويذهب بعض الفقهاء إلى أن للحكومة حق التصرف فيها ، وفى هذه الحالة إما أن تصبح إقطاع استغلال كما يذهب البعض ، وإما أن تصبح إقطاع تمليك كما يذهب البعض الآخر .

٢ — إقطاع استغلال ، وهو إنما يكون عوضاً وضماناً لماينبغى أن يدفعه بيت المال للرعية ، ولهذا ينبغى أن يكون ما يستحقه الشخص فى بيت المال معلوماً مقداره قبل الإقطاع حتى إذا أرادت الدولة أن تقطعه ما يستغله أعطته ما تكون غلته موازنة للاستحقاق .

[1] يوافق ص ١٨١ : بعد ١٨٨ طبعة الوطن بمصر سنة ١٢٩٨ هـ

وهناك فرق بين :

ا — إقطاع العشر ، وهو غير جائز ، لأن العشور من أنواع الزكاة ، وهي إنما يعلم مقدارها عند الأداء ، وأما العشور فإنها إنما تؤدى في آخر العام ، وهكذا لايتفق التاريخان[1] :

ب — وإقطاع الخراج : ولا يمنح مال الخراج — للأسباب التي ذكرناها آنفاً — لأي فرد في مقابل الزكاة ؛ ولهذا السبب نفسه فإن أهل المصالح ممن ليس لهم رزق مفروض ، والذين ينصبون إلى أجل غير مسمى لايصح لهم أن يقطعوا مال الخراج، وعلى النقيض من ذلك فإن رجال الجيش أخص الناس بإقطاع الخراج في مقابل أعطياتهم المقدرة لأن التسوية ميسورة في الحال ؛ (انظر فيما يختص بخراج الجزية وخراج الأجرة مادتي «جزية» و «خراج») ويجوز إقطاع خراج الأجرة لعدة سنين على أن يكون رزق المقطَع معلوم القدر ؛

وإذا بقي المقطَع على حال السلامة طول المدة فهو على استحقاق للإقطاع ، وإذا مات يعود الإقطاع إلى بيت المال ويتناول ذراريه أرزاقهم من موارد أخرى ؛ وإذا أصيب المقطَع بالزمانة — فيكون باقي الحياة مفقود الصحة — فإن حق الانتفاع برزقه يسوى وفقاً للعرف المتبع ، فإما أن يستمر في تناول الإقطاع وإما أن يعطى معاشاً من موارد أخرى . ولاإقطاع مدى الحياة ؛ ولاحق للذراري في وراثته لأن ذلك يحول بين الدولة وبين السيادة المالية لأنها بذلك تفقد حق التصرف في الإقطاع . والإقطاع مدى الحياة دون حق التوريث جائز إذا كان العرف المتبع يسمح للمقطَع إذا أصابته الزمانة أن يتناول رزقه كاملا . وهذه هي آراء الماوردي في جملتها ؛

أما فيما يختص بإقطاع المعادن [وهي البقاع التي أودعها الله جواهر الأرض] فيمكن الرجوع إلى نهاية الفصل المذكور في كتاب الماوردي . وهذا المؤلف لم يتحدث عن إقطاع الأرض للمسلمين على أنها أرض عشر ، ونحن نعلم أن هذا النوع من الإقطاع كان شائعاً في البلاد الإسلامية (وقد فصل بيكر Becker بنوع خاص هذا الإقطاع في *Steuerpacht etc.* ، ص٨١ وما بعدها ، انظر المصادر ، وقارن في هذا الكتاب أنظمة الإقطاع الشرقية بالغربية) ؛ وذكر الماوردي أن إقطاع الخراج كان موافقاً لأهل الجيش بنوع خاص ، والحق إن الإقطاعات الحربية نشأت عن هذا النظام ، وكان الجند والأمراء يأخذون إيجارها ضماناً لجميع أرزاقهم أو بعضها ؛ ولما كان الإيجار يزيد في غير نظام أخذوا بالتدريج الأرض نفسها ، وظلت هذه الحال مائة وثلاثين سنة من عهد بني بويه (انظر هذه المادة) إلى حكم السلطان ملكشاه (٤٦٥ — ٤٨٥هـ = ١٠٧٣ — ١٠٩٢م) ووزيره نظام الملك (انظر بيكر Becker : *Steuerpacht* ،

---

(١) هذه العبارة غير واضحة ولا صحيحة . وعبارة الماوردي «أما العشر فاقطاعه لا يجوز ، لانه زكاة لاصناف يعتبر وصف استحقاقها عند دفعها اليهم ، وقد يجوز ألا يكونوا من أهلها وقت استحقاقها ، لانها تجب بشروط يجوز الا توجد فلا تجب ، فان وجبت وكان مقطعها وقت الدفع مستحقا كانت حوالة بعشر قد وجب على ربه لمن هو أهله — صح وجاز دفعه اليه ، ولا يصير دينا له مستحقا حتى يقبضه ، لان الزكاة لا تملك الا بالقبض ، فان منع من العشر لم يكن له خصما فيه ، وكان عامل العشر بالمطالبة أحق ».

ص ٨٩ ) وقد أقطع هذا الوزير الولايات للجند ووزعها على أنها دخل وإيراد ، وعدّل السلاجقة هذا النظام فجعلوا الإقطاعات وراثية فى مقابل الخدمة العسكرية ، ذلك لأنهم كانوا قبيلة من البدو همهم اجتذاب أكبر عدد ممكن إلى الجيش، وظنوا أنهم بذلك يضمنون لأنفسهم جيشاً موالياً مخلصاً ( المقريزى : الخطط ، جـ ٢ ، ص ٢١٦ ، ذكر أن جندياً فى جيش الأمير السلجوقى أتابك نور الدين صاحب حلب [ ٥٤١ — ٥٦٩هـ = ١١٤٦ — ١١٧٤م ] قال : « الإقطاعات أملاكنا ، يرثها أولادنا ، الولد عن الوالد ، فنحن نقاتل عليها »(١) وكان الأمر على هذا المنوال عند أتابكة الشام والأيوبيين : وكان المغول يتبعون أيضاً النظام الوراثى للإقطاع نظير الخدمة العسكرية ، على خلاف ما كان فى عهد المماليك ( انظر Becker : مادة « مصر » ) إذ كانت جميع البلاد التى تحت حكم سلطان المماليك — ماعدا الملكيات الخاصة والأوقاف والأراضى الموات والصحارى — ملكاً إقطاعياً للسلطان ، وكانت هذه الأرض مقسمة إلى ٢٤ قيراطاً فى عهد السلطان قلاوون ( ٦٧٨ — ٦٨٩هـ = ١٢٧٩ — ١٢٩٠م ) : أربعة منها للسلطان يهب منها لمن يحب من حرسه وقواده وجنده ، وعشرة للأمراء ، ومثلها للجند ؛ وكان الأمراء كذلك يخصصون قيراطاً من نصيبهم لجندهم ؛ وكان يعاد توزيع الأرض من حين إلى آخر بعد مسحها مرة كل ثلاثين سنة على الأقل ، وكثيراً ما كان يجدد التوزيع إذا نشب خلاف ، وذلك عندما يستولى كبار الأمراء مثلا على إقطاعات واسعة مستحدثين بذلك نظام الملكيات الكبيرة ، أو عندما يمتنع صغار الأمراء عن إقطاع الجند ؛ وكان السلاطين يأمرون بمسح الأرض من جديد كى يقطعوا مماليكهم ، مثال ذلك ما فعله السلطان لاجين ( ٦٩٦ — ٦٩٨هـ = ١٢٩٦ — ١٢٩٩م ) الذى أخذ أربعة عشر قيراطاً من الإقطاعات المخصوصة بحرسه ؛ وعندما مسحت الأرض فى عهد السلطان الناصر محمد ( ٧١٥هـ = ١٣١٥م ) اختص السلطان بعشرة قراريط واختص الأمراء وجندهم بأربعة عشر قيراطاً : وظهر خلاف آخر فى عهد أسرة المماليك الأولى أيام السلطان المسرف الكامل شعبان إذ استبدل الجند إقطاعاتهم أو باعوها إلى أفراد آخرين ودفعوا نظير ذلك مبالغ جسيمة لبيت المال ، وأسس ديوان خاص بهذا النظام هو « ديوان البدل » ( انظر تفصيلات أخرى عن هذا الموضوع فى سوبرنهايم Sobernheim : *Materiaux pour un corpus Inscr. arab.* ، جـ ٢ ، رقم ٤٤ ) ولكن هذا النظام الفاسد لم يعمر طويلا ، ووصفه الإخباريون بأنه عمل ظالم غير شرعى . ولما فتح السلطان سليم الأول الشام ومصر عام ٩٢٢هـ ( ١٥١٦م ) مسح الأرض من جديد وقسمها من حيث هى أملاك وإقطاعات سلطانية وفقاً للنظم العثمانية . وعمل بنظام الوراثة شيئاً فشيئاً كما كانت الحال فى البلاد

---

(١) عبارة المقريزى فى الخطط ( ج ٢ ، ص ٢٥١ طبعة مصر سنة ١٣٢٥ هـ ) كان الملك العادل نور الدين محمود ابن زنكى رحمه الله اذا مات الجندى اعطى اقطاعه لولده ، فان كان صغيرا رتب معه من يلى أمره حتى يكبر ، فكان أجناده يقولون ...... الخ « وبه اقتدى كثير من ملوك مصر فى ذلك » .

العثمانية . وكان محمد على أول من جرّد المماليك وصغار الأمراء من إقطاعاتهم شيئاً فشيئاً ، وأدخل نظام الأجور المباشرة للجند . وكان سلاطين الأتراك (انظر مادة «الأتراك») يدّعون بعض الأرض المفتوحة لأنفسهم ، ويمنحون خلصاءهم ضرائب بعض اللواءات بأكملها ( ملكانه ميريه ؛ انظر هذه المادة ) وكان الوالى الذى يمنح إقطاعاً بهذه الطريقة يحصل على ضرائبه وغيرها ويقدم إلى السلطان فى مقابل ذلك عدداً معيناً من الجند بقدر اتساع ولايته ؛ ثم تغير ذلك النظام فصار الوالى يدفع جزية معلومة للباب العالى ، ولهذا كثيراً ما كان كبار الباشوات يستقلون تقريباً عن الباب العالى ، فقامت أسر صغيرة فى الشام وحمص وبعلبك ولبنان ونابلس . وكانت الإقطاعات الصغيرة تسمى بأسماء مختلفة حسب مساحتها ، فكان من أسمائها «زعامت» مشتقة من كلمة «زعيم» أى زعيم الجيش ، و«تيار» . ويختلف عدد الجند الذين يقدمونهم للسلطان بالنسبة لغنائمهم . وكانت هذه الإقطاعات وراثية تقسم وفقاً لبعض القوانين بين أبناء المقطَع وورثته نظير القيام بالخدمة العسكرية . ويمكن أن يقال إن السلطنة العثمانية كلها كانت تتألف من إقطاعات حربية ، وأدت هذه الحال بمرور الزمن إلى ضعف الدولة لما كان يسببه هذا النظام من التفكك . وقد ألغى هذا النظام تدريجاً «بالتنظيمات» التى أدخلها السلطان عبد المجيد والتى مهد السبيل لها السلطان محمود الثانى (١٢٢٣ — ١٢٥٥هـ = ١٨٠٨ — ١٨٣٩م) واستقر النظام نهائياً بقانون الملكية العقارية الذى سن عام ١٨٥٦م وفرضت الخدمة العسكرية على جميع المسلمين من عام ١٨٣٩م . ولايزال هنالك بعض إقطاعات وراثية يمنحها كل سلطان جديد لكبار رجال دولته (١) .

المصادر .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبعة إنكر ، بون سنة ١٨٥٣ (٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة : تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، انظر ڤولرز Vollers: *Kat. der Islam ...* *Hand-Schriften der Univ. Bibl.*, ليبسك ١٩٠٦ ، رقم ٣٩٩ (٣) إبراهيم الحلبى : ملتقى (مجمع الأنهر فى ملتقى الأبحر) بولاق سنة ١٢٨٧هـ وكتب الفقه الأخرى (٤) المقريزى : الخطط ، جـ ١ ، ص ٨٧ وما بعدها ؛ جـ ٢ ، ص ٢١٥ وما بعدها (٥) أبو يوسف : كتاب الخراج ، بولاق سنة ١٣٠٢هـ (٦) ابن الجيعان : كتاب التحفة السنية فى أسماء البلاد المصرية ، القاهرة سنة ١٣١٥هـ (٧) ابن مماتى : كتاب قوانين الدواوين ، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ (٨) G. H. Becker : *Die Entstehung von Ushr-und Kharag-Land* *Zeitschr. f. Assyr.*، جـ ١٨ ، ص ٣٠١ وما بعدها ، سنة ١٩٠٤ — ١٩٠٥ (٩) *Steuerpacht und Lehnswesen* فى *Der Islam* ص ٨٢ — ٩٢ ، سنة ١٩١٤ (١٠) M. van Berchem : *La propriété territoriale* ، جنيف سنة ١٨٨٦ وفيه نبذ كثيرة من البلاذرى (١١) M. Hartmann : *Zur Wirtschaftsgeschichte*

(١) كان ذلك قبل الانقلاب التركى الذى قام به الغـازى مصطفى كمال

des altesten Islam في Orient Lit. Zeitung ج ٧ ، رقم ١١ و١٢ (١٢) Wellhausen : Das arabische Reich und sein Sturz، برلين سنة ١٩٠٢ ، وعلى الخصوص عهد عمر بن عبد العزيز (١٣) Worms : Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans في المجلة الأسيوية ، المجموعة الثالثة ، ج ١٤ ، سنة ١٨٤٢ ، المجموعة الرابعة ، ج ١ ، سنة ١٨٤٣ ، ج ٣ ، ١٨٤٤ مع إشارات إلى ممالك إسلامية مختلفة (١٤) Tornauw : Das Eigentumsrecht nach muslimishen Recht في Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Ges., ج ٣٦ (١٥) C. H. Becker مادة «مصر» في هذه الدائرة (١٦) Behrmann : Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes في Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges: ج ١٥ (١٧) M. Belin: Etude sur la propriété foncière etc. ، المجلة الأسيوية ، المجموعة الخامسة ، ج ١٨ ، سنة ١٨٦١ ، ج ١٩ ، ١٨٦٢ (١٨) الكاتب نفسه: Régime des fiefs militaires dans l'Islamsime في المجلة الأسيوية ، المجموعة السادسة ، ج ١٥ سنة ١٨٧٠ (١٩) A. Gurland : Grundzüge der muhammedanischen Agrarverfassung u. Politik، دوربات سنة ١٩٠٧ (٢٠) Mouradgean d'Ohsson: Tableau de l'Empire Ottoman، ج ٧، ص ٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٧٩ ، ٣٧٤ (٢١) Padel : De la législation foncière ottomane، باريس سنة ١٩٠٤ (٢٢) Sylvestre de Sacy : Recherches de la nature et sur les revolutions du droit de la propriété, Mémoires de l'Institut Royal de France، ج ١ ، ص ٥ ، ٧ (٢٣) A. Von Tischendorf : Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten ، ليبسك سنة ١٨٧٢:

[M. Sobernheim سوبرنهايم]

## « أَق‌قويونلى » أى قبيلة القطيع الأبيض :

أسرة من تركمان آسية الوسطى، يطلق عليها أيضاً «بايندرية» لاتصال نسبها بـ «بايندر» (وفرة الرفاهية) وهو الابن الأكبر لـ « كوك خان »، الابن الرابع لـ « أوغوز » ( أبو الغازى ، ص ٢٧ ) . واتخذت هذه الأسرة دياربكر (آمد) قصبة لها ثم اتخذت تبريز بعد ذلك . وحارب أمراؤها القره قويونلى والكرد والأيوبيين والكرج والعثمانيين . ومؤسس هذه الأسرة هو بهاء الدين قره عثمان ولقبه قره يولوك (توفى عام ٨٣٨هـ = ١٤٣٤ — ١٤٣٥م ) الذى ما إن استولى على أملاك القاضى برهان الدين صاحب سيواس حتى أقامه تيمور على ديار بكر :

وخلفاؤه هم : ١ — على بك ٢ — حمزة بك المتوفى عام ٨٤٨هـ ( ١٤٤٤م ) وقد تنازعا السلطان بينهما ٣ — جهانگير بن على بك ٤ — أوزون حسن ، أخو السابق ( ٨٥٧ — ٨٨٢هـ = ١٤٥٣ — ١٤٧٧م ) وهو الذى نقل عاصمته إلى تبريز بعد فتح آذربيجان عام ٨٧٦هـ ( ١٤٧١م ) ٥ — خليل الله بن أوزون حسن المتوفى عام ٨٨٣هـ ( ١٤٧٨م ) ٦ — أخوه يعقوب المتوفى عام ٨٩٦هـ ( ١٤٩١م ) ٧ — باى سنقر ولد السابق : توفى عام ٨٩٨هـ (١٤٩٣م ) ٨ — رستم بن مقصود بن أوزون حسن،

توفى عام ٩٠٢هـ (١٤٩٦ – ١٤٩٧م) ٩ – أحمد الملقب بـ «گوده» وهو ابن أوغورلى محمد ، توفى عام ٩٠٣هـ (١٤٩٧ – ١٤٩٨م) . وبعده حكم مراد المتوفى عام ٩١٤هـ (١٥٠٨م) فى آذربيجان، ومحمد فى إصبهان، وألوند المتوفى عام ٩١٠هـ (١٥٠٤ – ١٥٠٥م) فى العراق العجمى . ثم ضمت ولاياتهم إلى أملاك الصفويين عام ٩٢٠هـ (١٥١٤م) .

المصادر :

(١) تأريخ منجم باشى : جـ ٣ ، ص ١٥٤ وما بعدها (٢) خواندمير : حبيب السير ، جـ ٣ ، ص ٤ ، ١٤ وما بعدها (٣) Hammer-Purgstall : *Hist. de l'Empire ottomane* ، جـ ٣ ، ص ١٥١ وما بعدها ، جـ ٤ ، ص ٨٠ وما بعدها (٤) رضا قلى خان : روضة الصفا ناصرى ، جـ ٨ ، الورقتين الأخيرتين (٥) Stanley Lane Poole: *Coins of the Turks* ، ثبت المسكوكات الشرقية المحفوظة بالمتحف البريطانى ، جـ ٨ ، ص ١١ – ١٨ .

[ إيوار Cl. Huart ]

+ أق قويونلى : أى أصحاب القطيع الأبيض: حلف من القبائل التركمانية قام فى إقليم دياربكر بعد أيام المغول (فى القرن الرابع عشر) واستمر حتى عام ٩٠٨هـ تقريباً (١٥٠٢م) . ولم يعرف اسم الأق قويونلى فى العصور المتقدمة (انظر خلكوكونديلس، الفصل ٩ : أيوكوى أسپرو [ پرو] باتانتس) ؛ وثمة بعض الشك يدور حول أصل الاسم ، وهل هو يشير إلى تربية الأغنام ، أو إلى ضرب من طوطم . وكثيراً ما كانت آكام الحجارة عند التركمان على هيئة الكباش ، ولكن هذا الرمز يخلو منه علَم أوزون حسن (انظر أوزون چارشيلى، لوحة ٤٩) .

وكان الحلف المشار إليه يضم قبائل أوغوزية (تركمانية) مختلفة (بيات ودوگر وچپنى وغيرها) قدمت فيما يظهر مع السلاجقة ، ولكنها عاشت فى ظل السلاجقة حياة لاتتسم بالوضوح ؛ ولامراء فى أن عشيرة بايُنْدُر كانت من بين هذه العشائر هى العشيرة المتميزة خاصة ، وإليها انتسب الحكام الذين تزعموا الحلف بلاشك هم وأتباعهم الأقربون ونظموه . ويتمثل العهد الأول لهؤلاء التركمان (الأق قويونلى والقره قويونلى جميعاً) فى الملحمة الشعرية التركية «دده قورقود» (طبعة Rossi ، الفاتيكان سنة ١٩٥٢ ، ص ٤٦ – ٤٩) . وقد ذكرت أسرة بايندر (أمراء آمد) أول ما ذكرت على يد الإخباريين البوزنطيين سنة ١٣٤٠ . وقد هاجم هؤلاء طرابزون (أطرابزندة) عدة مرات ، وفى سنة ١٣٥٢ م تزوج قطلوبك بن طور على أميرة طرابزونية ، كما فعل من بعد ابنه قره يولوق (ويقال أحياناً قره يولوك أى العلقة السوداء) عثمان . وقره يولوق هذا هو المؤسس الحقيقى لسلطان الأق قويونلى . وقد ظل مدة طويلة يعمل جندياً مرتزقاً يلتحق بخدمة أمراء أرزنجان وسيواس المحليين بل بخدمة سلاطين مصر ؛ ونجح الرجل فى القضاء على أميرين متنافسين : قره محمد زعيم القره قويونلى سنة ٧٩١هـ (١٣٨٩م) وبرهان الدين صاحب سيواس حوالى عام ٧٩٩هـ (١٣٩٧م) ؛

وخضع لتيمور وخاض فى صفه معركة أنقره سنة ٨٠٥هـ (١٤٠٢ م) فكافأه تيمور على ذلك بدياربكر بأسرها : على أنه ظل حتى وفاته سنة ٨٣٩هـ (١٤٣٥م) عاجزاً عن أن يمكّن لنفسه فى الهضبة الأرمنية •

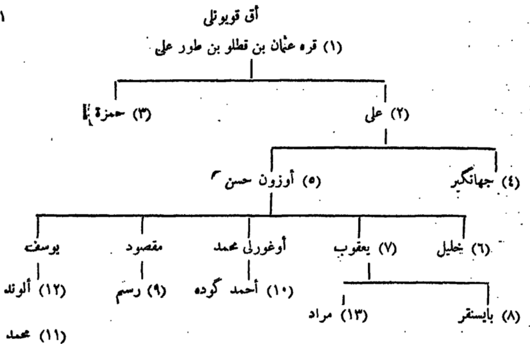
وعطل توسع الأق‌قويونلى قيام حلف القره قويونلى المنافس لهم (وتقوم مراكز القره قويونلى الأصلية شمالى بحيرة وان) وخاصة عندما عاد قره يوسف زعيم هؤلاء إلى إمارته بعد وفاة تيمور بل طرد حياته الأولين الجلايرية سنة ٨١٣هـ (١٤١٠م) •

وقامت فترة حفلت بالصراعات بين على وحمزة ابنى قره عثمان ، تصدر بعدها الأق قويونلى الصفوف مرة أخرى مع أميرهم أوزون حسن (انظر هذه المادة) بن على (٨٧١ — ٨٨٣هـ = ١٤٦٦ — ١٤٧٨م) الذى خابت محاولاته فى احتواء توسع العثمانيين شرقاً ، ولكنه نجح نجاحاً باهراً فى الشرق (هزم جهانشاه آخر أمراء القره قويونلى سنة ٨٧٢هـ =١٤٦٧م ، وأبا سعيد التيمورى سنة ٨٧٣هـ =١٤٦٨م) ومد أملاكه إلى بغداد وهراة والخليج الفارسى • وكان ابنه يعقوب (٨٨٣ — ٨٩٦ هـ = ١٤٧٨ — ١٤٩٠م) حاكماً موفقاً بصفة عامة ؛ فلما مات بدأ النزاع بين أولاده وأولاد أخيه : وفى هذه الأثناء كان الصفويون يقوضون مكانة الأق قويونلى السنيين بالدعوة الشيعية التى كانوا يبثونها بين القبائل التركمانية : وفى سنة ٩٠٨هـ (١٥٠٢م) هزم الشاه إسماعيل ألوند بن يوسف بن أوزون حسن فى معركة حامية عند شرور بالقرب من نخچوان (نقجوان أو النشوى) ، واستمر الصراع بضع سنين على يد مراد بن يعقوب الذى اضطر إلى الفرار غرباً : وقد صحب مراد السلطان سليما فى غزو هذا السلطان لفارس سنة ٩٢٠هـ (١٥١٤م) ولكنه توفى آخر الأمر فى السنة نفسها بالقرب من أدرنة •

وظلت إمارة أق قويونلية مستقلة استقلالا ذاتياً قائمة فى ماردين بعض الوقت ، كان أمراؤها حمزة بن عثمان ، وجهانگير بن على وقاسم بن جهانگير : وحوالى سنة ٩٠٩هـ (١٥٠٣م) قتل قاسم على يد ألوند أثناء تقهقره أمام أوزون حسن •

وكان لسلطان الأق‌قويونلى فى عزّه أيام أوزون حسن ويعقوب شأن فى شئون العالم ، فلما انتقلت القصبة إلى تبريز أصبحت فارس فى طريقها إلى استعادة وحدتها السياسية ، وسعت الدول الأوربية وخاصة البندقية ، إلى عقد أحلاف مع الأق‌قويونلى يواجهون بها غلبة العثمانيين : وقد استقر الإحصاء الزراعى لأوزون حسن (قانون حسن پادشاه) مدة من الزمن فى تركية الشرقية وفى فارس •

وإليك شجرة نسب حكام بايندر :




وتوارثهم كما يلي : قره عثمان ، وقد قتل سنة ٨٣٩هـ ( ١٤٣٥ م ) في الثمانين من عمره . وتنازع الملك من بعده : على الذى توفى سنة ٨٤٢هـ ( ١٤٣٨م ) وحمزة الذى توفى سنة ٨٤٨هـ ( ١٤٤٤م ) ؛ وحكم جهانگير في الغرب من سنة ٨٤٨ إلى سنة ٨٧٤هـ ( ١٤٤٤ — ١٤٦٩م ) ؛ وقد حكم أوزون حسن المولود سنة ٨٢٨هـ ( ١٤٢٤م ) ، حكم منذ سنة ٨٥٧هـ ( ١٤٥٣م ) . وأطاح بالقره قويونلى سنة ٨٧٢هـ (١٤٦٧م ) وتوفى سنة ٨٨٢هـ ( ١٤٧٨ م ) ؛ وحكم يعقوب من سنة ٨٨٣ إلى سنة ٨٩٦هـ (١٤٧٨ — ١٤٩٠م ) ؛ وحكم بايسنقر من سنة ٨٩٦ إلى سنة ٨٩٧هـ ( ١٤٩١ — ١٤٩٢م ) ؛ وحكم رستم من سنة ٨٩٧ إلى سنة ٩٠٢هـ ( ١٤٩٢ — ١٤٩٧م ) ؛ وحكم أحمد گوده من سنة ٩٠٢ إلى سنة ٩٠٣هـ ( ١٣٩٧م ) ؛ ولما توفى أحمد گوده استمر الصراع من سنة ٩٠٣ إلى سنة ٩٠٧هـ ( ١٤٩٧ — ١٥٠٢م ) بين محمد وألوند ومراد ؛ وقد هزم الشاه إسماعيل ألوند سنة ٩٠٧هـ ( ١٥٠٢م ) فتقهقر إلى ديار بكر وتوفى سنة ٩١٠هـ ( ١٥٠٤م ) ؛ وهزم الشاه إسماعيل أيضاً مراداً سنة ٩٠٨هـ ( ١٥٠٣م ) ففر إلى بغداد حيث حكم أربع سنوات ونصف السنة ثم شخص إلى دياربكر وتركية ؛ وتوفى في الخامسة والعشرين ، وبوفاته دالت دولة الأق قويونلى .

المصادر :

(١) التاريخ الخاص الذى يتناول تاريخ الدولة من بدايتها حتى أوزون حسن هو «تاريخ دياربكريه» لأبى بكر الطهرانى ( أعده للنشر في أنقره : فت ، سومر ) (٢) وانظر عن عهد السلطان يعقوب كتاب «عالم آراى أمينى» لفضل الله بن روزبهان (مخطوط في باريس وفي إستانبول ، ولم ينشر هذا الكتاب بعد) (٣) وثمة عرض عام مفصل في : غفارى : جهان آرا ( مع إضافات مستقاة من مخطوط بالقسم الشرقى من المتحف البريطانى ، الأوراق ١٩٠ وجه — ١٩٦ وجه ) ؛ وفي منجم باشى ؛ وفي صحائف الأخبار

( فى الترجمة التركية المختصرة ، جـ ٣ ، ص ١٥٤ — ١٦٧ ) (٤) وهناك عدة وقائع فى الكتب والوثائق التاريخية بالفارسية وبالتركية وبالكرجية وبالأرمنية وبالإيطالية وبالأسبانية ) (٥) انظر المصادر الواردة فى *La Perse entre la Turquie et* : V. Minorsky *Venice* ، سنة ١٩٣٣ (٦) *Irans* : W. Hinz *Aufstieg* ،سنة ١٩٣٦(العلاقات الأولى مع الصفويين) (٧) ا.خ. أوزون چارشيلى : أناطولى بكلكلرى ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٦٣ — ٦٩ ، والفهرس (٨) *A Soyurghal of Qâsim b..Jahângir* : V. Minorsky *Bulletin of the School of Oriental*, فى (903-1498) *Institution London* ، سنة ١٩٣٩ ، ص ٩٢٧—٩٦٠ (٩) الكاتب نفسه *A civil and military review in* *Faris in* 881-1476 فى المجلة نفسها ، سنة ١٩٣٩، ص ١٤١ — ١٧٨ (١٠) الكاتب نفسه : *The Aq-qoyunlu and land reforms* ، المجلة نفسها ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٤٤٩ — ٤٦٢ (١١) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، مادة أق قويونلى بقلم م. إينانج وفيها وقائع جديدة كثيرة (١٢) وانظر عن مهاجرى الأق قويونلى فى تركية ت. گوك بلگين : تركيت مجموعه‌سى ، سنة ١٩٥١ ، ص ٣٥—٤٦ (١٣) انظر مادة « أوزون حسن » .

[ V. Minorsky مينورسكى ] خورشيد

« أَق كِرْمان » وتكتب عادة أكَرْمان : مدينة روسية ، وهى قصبة كورة من أعمال بسارابيا ، ومعنى « أق كرمان » القصر الأبيض .

وكانت هذه المدينة تسمى فى العصور الوسطى مون كاسترو Mon Castro وتسمى فى المصادر الروسية والپولونية « بيلگورود » Byelgorod ومعناها المدينة البيضاء أيضاً . وكانت هذه المدينة بادئ الأمر فى حوزة البنادقة ثم انتقلت إلى أهل جنوة . وفى عام ١٤٨٤م فتحها الترك ، ونهبها القوزاق بعد ذلك عدة مرات كما خربتها عام ١٥٩٥م الجنود الألمانية . وفى صلح بوخارست الذى أبرم عام ١٨١٢ ألحقت أق كرمان وبسارابيا بالروسيا .

[ W. Barthold بارتولد ]

+ أق ، كرمان ، أى : المدينة البيضاء ( أو المركز التجارى الأبيض ) ، وفى الرومانية : « سيتاتا ألبا » ، وفى الروسية بيلگورود : مدينة على الضفة الغربية لدلتا الدنيستر، وكانت تسمى فى الزمن القديم «تيراس» . ويقول قسطنطين فورفيروگنتوس ( Constantine Porphyrogenetus ، طبعة وترجمة Maravcsik-Jenkins ، ١٦٨ ، ٦٢ ) إن القلعة كانت تسمى « القلعة البيضاء » ؛ على أن الكتاب المجهول المؤلف Toparcha Gosthicus (فى طبعة B. Hase لـ Leo Diaconus ، ص ٤٩٦ وما بعدها ) يسميها « ماوروكاسترون » Maurokastron ( Malvocastrum و Moncastrum, ) ؛ وقد تبع أبو الفداء ابنَ سعيد وسماها أقچه كرمان . وكتب عالى (كنه الأخبار ، جـ ٤ ، ص ٢١٨ ) مستشهداً بأبى الفداء فقال : « وتعرف أقچه كرمان فى الوقت الحاضر بأق كرمان » . وفى القرن الرابع

هشر كانت «ماوروكاستَرو — مونكاسترو» قلعة جنوية تابعة لـ «خزريا» (Officium Gazariae) التى كانت تشمل المستعمرات الجنوية على الشواطئ الشمالية للبحر الأسود . وقد جدد البغدانيون والأتراك القلعة الجنوية ، وهى قائمة لم تزل . وحوالى نهاية القرن الرابع عشر احتل المدينة حاكم ولاية البغدان (انظر هذه المادة) التى كانت قد أنشئت وشيكاً ، وظلت تحت سيطرة هذه الولاية حتى عام ١٤٨٤م . وقد هاجم القلعة أسطول تركى سنة ١٤٢٠ ، وتعرضت لهجوم آخر سنة ١٤٥٤ . وفى سنة ١٤٥٥ اعترف الأمير پترو الثالث بسيادة العثمانيين على البغدان ، وأصدر السلطان محمد الثانى فرمانا تاريخه ٥ رجب سنة ٨٦٠هـ (٩ يونية سنة ١٤٥٦م) أذن فيه لتجار «سيتاتا ألبا» أن يترددوا على أدرنة وبروسة وإستانبول .

واحتل بايزيد الثانى المدينة فى الرابع من أغسطس سنة ١٤٨٤ ، وكان السلطان يقود العمليات الحربية بنفسه (انظر : «فتح نامه» قره بغداد ، مخطوط بالقاهرة ، أدب تركى ، ص ١٣١ ، ١٠٣ ؛ I. Ursu : *Stefan cel Mare* ، بوخارست سنة ١٩٢٥ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ؛ I Bogdan : *Cronice inedite atingatoare de istoria Romanilor* ، بوخارست سنة ١٨٩٥ ، ص ٤٣ ، ٥٨) . وقد أبعد معظم سكان المدينة إلى إستانبول والأناضول ، وأصبحت أق كرمان سنجقا تابعاً لبكلربك الروملى ، وضم إلى إيالة «أوزى» (انظر هذه المادة) عندما أنشئت عام ١٥٩٣م . ويقول عين عالى فى كتابه قوانين آل عثمان (إستانبول سنة ١٢٨٠هـ ، ص ١٢) إن هذا السنجق كان يضم ٩١٤ تيمارا . وقد نظمت المكوس التى كانت تجبى فى الثغر فى تلك الأيام . ووصف أولياچلبى المدينة (ج ٥، ص ١٠٨) وكان قد زارها فى مايو سنة ١٦٥٨ ؛ وهو يذكر القلعة (اقرأ فيه دارون بدلا من برون) والمساجد التى بناها بايزيد الثانى ومنگلى گراى خان ، وسليم الأول ؛ كما يذكر جامعاً يسمى جامع واعظ ، ومدرسة بناها سليم الأول وحماماً أقامه بايزيد الثانى . وهو يذكر أيضاً (ج ٧ ، ص ٥٠١) ضريح مايالك بابا سلطان قرب مخاضة الدنيستر . وكان محمد أفندى أق كرمانى ، وهو فيلسوف تركى مشهور ، من مواليد أق كرمان (انظر بورسلى محمد طاهر : عثمانلى مؤلفلرى ، ج ١، ص ٢١٤) . وكان يسكن المدينة وناحيتها ترك وتتر من القريميين والنوغاى علاوة على السكان الأصليين . وكان التتر قد استقروا هناك بعد المحاولة التى بذلها الأمير هارون البغدانى للاستيلاء على القلعة سنة ١٥٩٥ .

وفى سنة ١٥٠٢ هرب آخر زعماء القطيع الذهبى الشيخ أحمد إلى أق كرمان ليجمع صفوف جنده : وجعل سليم الأول أق كرمان قاعدة لعملياته الحربية ضد أبيه بايزيد الثانى (أول أبريل سنة ١٥١١) ، واتخذها الأخوان محمد گراى وسلطان گراى صاحبا القريم قاعدة سنة ١٦١٠ للإغارة على أوكرانيا ، على أنهما طردا على يد أخيهما خان جان بك گراى (انظر ا.خ. أوزون چارشيلى : عثمانلى تاريخى ، ج ٣ / ١ ، ص ١٧٦) . وما بين

حامى ١٦١٨و١٦٣٦ ، صيطر كنتمير پاشاسلستريا على الإقليم الممتدبين الدانوب والدنيستر وهزم الكلفاى حسين گراى « فى سهل أق كرمان » ( حاجى خليفة : فذلكه ، جـ ٢ ، ص ١٨٧ ( على أن مرادا الرابع أمربه فقطع رأسه (أوزون چارشيلى ، ص ١٨٠ ) . ويصف أولياچلبى (جـ٧ ، ص ٤٩٧ ) الواقعة التى دارت بين تتر محمد گراى خان وتتر عادل گراى تحت أسوار أق كرمان .

وفى سنة ١٦٨٣ تقدم الزعيم القوزاقى قونيجكى حتى بلغ أق كرمان ولكنه رد على يد بوشناق صارى سليمان پاشا ( فند قليلى محمد أغا : سلحدار تاريخى ، إستانبول سنة ١٩٢٨ ، جـ ١ ، ص ٣٩٧ ؛ جـ ٢ ص ١٢٧ ، ١٨٥ ) . واستولى القائد الروسى إيگلستروم Igelstrom على المدينة سنة ١٧٧٠ ، ولكنها ردت إلى الباب العالى بمقتضى معاهدة كوچوك قينارجه ( المادة ١٦ ) . ورممت القلعة سنة ١٧٨٠ ( طوپ قاپى أرشيوى ، E ١٠ ، ٤١٦ ؛ وانظر عن الإصلاحات التى لحقت بها منذ سنة ١٦٤٦ : المصدر نفسه : E ٥٨٨ ، ٦٢٣٧ ) . وفى سنة ١٧٨٩ احتل پوتمكين Potemkin المدينة مرة أخرى (جودت : تاريخ ، جـ ٤ ، ص ٣٣٢ ) ولكنها أعيدت إلى تركية بمقتضى صلح ياسى سنة ١٧٩٢ ، ثم دعمت تحصينات القلعة من بعد .

وفى سنة ١٨٠٦ احتل المدينة الكولونيل الروسى فورستر والأمير كانتاكوزينو Kantakuzino ، وترك القوزاق الناحية وانتقلوا إلى الضفة الشرقية للدنيستر . وانتقلت أق كرمان بحكم صلح بخارست سنة ١٨١٢ إلى حكم روسيا . وفيها أبرم سنة ١٨٢٦ اتفاق أق كرمان القصير الأمد بين روسيا وتركية حول الإمارات الرومانية وحول الصرب . ثم جاز على المدينة ماجاز على بسارابيا من تقلبات .

المصادر :

(١) N. Iorga: *Studii i istorice asupra Chiliei Shi Cetatii-Albe* ، بوخارست سنة ١٨٩٩ (٢) G.I.Bratianu: *Recherches sur Vicina et Cetatea Alba* ، بوخارست سنة ١٩٣٥ (٣) الكاتب نفسه: *Contributions à l'histoire de Cetatea-Albă (Akkerman) aux XIIIe et XIVe siècles* فى *Acad. Roumaine, Bull. Sect. Hist.* ، جـ ١٣ ، بوخارست سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٥ وما بعدها (٤) B. Spuler: *Gesch. d. gold. Horde* ص ٤٠٨ ( الصلات التجارية مع خوارزم والصين فى العهد الجنوى ) (٥) فريدون بك : منشآت سلاطين ، جـ ١ ، ص ٣١٢ ، ٣١٩ (٦) حسن أسيرى : مخطوط ملت كتبخانه سى ، ت٨٠٣ (انظر Babinger ، ص ٢٦٧) (٧) A. Decei : *Les Fetihname-i Karaboghdan des XVe et XVIe siècles* فى *Actes XIIe Congr. Orientaliste* (٨) O. F.v. Schlechta-Wssehrd : *Walachei, Moldau, Besssarabien etc. in der Mitte des vorigen Jahrh.*, *SBAk Wien* ، سنة ١٨٦٣ (٩) *Documente privatoare la istoria Romanilor* إعداد E . de Hurmuzaki ، بوخارست سنة ١٨٨٧ ومابعدها .

[ A. Decei دیهشی ] خورشيد

«إقليم» : الرسم العربى لكلمة كليما Klima اليونانية التى معناها المَيْل . وقد قسم أراتوسينس المتوفى عام ١٩٥ق.م المعروف من المعمور إذ ذاك سبع مناطق تتجه فى الاتجاه الطولى ، وقد عينت حدودها على وجه التقريب : وقسم هيبارخوس المتوفى عام ١٥٠ ق.م هذه الكرة الأرضية إلى مقدار من المناطق العرضية متساوية الاتساع والبعد بعضها عن بعض . وقد أخذ العرب بالتقسيم إلى سبعة أقاليم متساوية العرض إلا أنهم اعتبروا البلدان الواقعة جنوبى خط الاستواء قد قدرت بأنها الثمن من مسطح الأرض ، والواقعة فى أقصى الشمال التسع من هذا المسطح ، ورتب الإدريسى (انظر هذه المادة) كتابه تقويم البلدان وفقاً لترتيب الأقاليم ، وكانت القاعدة لتعيين حدود إقليم ما ، هى مدة أطول يوم فيه ، أما أبو الفداء فقد ذهب إلى أن الشطر العامر من الأرض كان واقعاً فعلا بين درجتى ١٠ و ٥٠ من العرض الشمالى وأن مدة أطول يوم تزداد فى كل إقليم من الأقاليم السبعة بحسب وضعها من الجنوب إلى الشمال بقدر ٣٠ درجة ، وفى الجدول التالى بيان الحدود الشمالية والجنوبية للأقاليم السبعة مع بيان طول أطول يوم مأخوذ فى الحد الجنوبى لكل إقليم بالساعات وكذا طول الأقاليم المختلفة وعرضها بحسب الدرجات :

| الإقليم | الأول | الثانى | الثالث | الرابع | الخامس | السادس | السابع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الحد الجنوبى | ١٢° ٤٠′ | ٢٠° ٢٧′ | ٢٧° ٣٠′ | ٣٣° ٣٧½′ | ٣٨° ٥٤′ | ٤٣° ٢٢½′ | ٤٧° ١٢′ |
| الحد الشمالى | ٢٠° ٢٧′ | ٢٧° ٣٠′ | ٣٣° ٣٧½′ | ٣٨° ٥٤′ | ٤٣° ٢٢½′ | ٤٧° ١٢′ | ٥٠° ٢٠′ |
| أطول يوم | ١٢¾ | ١٣¼ | ١٣¾ | ١٤¼ | ١٤¾ | ١٥¼ | ١٥¾ |
| العرض | ٧° ٤٧′ | ٧° ٣′ | ٦° ٧½′ | ٥° ١٧′ | ٤° ٢٨½′ | ٣° ٤٩½′ | ٣° ٨′ |
| الطول | ١٧٢° ٢٧′ | ١٦٤° ٢٠′ | ١٥٤° ٥٠′ | ١٤٤° ١٧′ | ١٣٥° ٢٢′ | ١٢٦° ٢٧′ | ١١٩° ٢٣′ |

وطول أطول يوم عند الحد الشمالى للإقليم السابع أى عند درجة ٥٠° ٢٠′ من درجات العرض الشمالى هو ١٦¼ ساعة ، ومع هذا فهناك أصقاع عامرة فى شمال هذه الأقاليم وجنوبها ، ثم إن الامتداد الطولى لهذه الأقاليم ينقص كلما كانت حدودها أكثر إيغالا فى الشمال ، وبهذا يكون طول الإقليم الأول من الشرق إلى الغرب وفقاً لما قرره البيرونى هو ١٧٢° ٢٧′ أى ٣٢٥٢ فرسخاً تقريباً باعتبار أن الدرجة الواحدة تعدل ١٨⅘ فرسخ ، وبحسب التقدير القديم لطول الدرجة بالفراسخ هو ٢٢¾ فرسخ يكون طول ذلك الإقليم ٣٨٣٢ فرسخاً ، ويكون طول الإقليم السابع ١١٩° ٢٣′ أى حوالى ٢٢٥٥ فرسخاً ، وبحسب التقدير القديم ٢٦٥١ فرسخاً ، وقد اعتمد أبو الفداء هذا التقدير .

والكلمة التى تؤدى عند الفرس معنى الإقليم هى كشور ، وهى تفيد أيضاً معنى قسم من الأقسام السبعة أو الممالك التى تتألف منها أقسام الأرض ، ولكن مع صرف النظر عن خطوط العرض الجغرافية ؛ وكانت بلاد فارس بهذا الاعتبار واقعة فى مركز العالم ومن حولها بلاد العرب وإفريقية وبلاد الرومان والترك والصين والهند . وذهب المسعودى (فى الباب الثامن) إلى ما يشبه ما تقدم من تقسيم الأرض سبعة أقسام ؛ وقد أفادت كلمة إقليم فى بعض الأحيان معنى الجهة أو القطر كالشام والعراق وغيرهما؛ أما أبو الفداء فقد سمى الإقليم بالإقليم الشائع وهو ضد الإقليم الحقيقى أى الفلكى الذى تعينه خطوط العرض الجغرافية ؛ وإقليم الرؤية اصطلاح آخر لفلك البروج ؛

المصادر :

(١) Reinaud : *Géographie d'Aboulféda* ، جـ ١ ، ص ٢٢٤ وما بعدها ؛ ص ٨ وما بعدها (٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة شبرنگر وليس ص ١٢٢٣ وما بعدها (٣) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة كاترمير Quatremère فى *Notices et Extraits etc.* ، جـ ١٦ ، ص ٢٩ وما بعدها ؛ جـ ١٩ ، ص ١١٢ وما بعدها (٤) الهمدانى طبعة ميلر D.H. Müller بعنوان *Géographie der arab Halbinsel* ، ص ١—٤٤

[ڤاير H.T. Weir]

## تعليق على مادة « إقليم »

ذهب جغرافيو العرب إلى أن العامر من الأرض هو ربعها ، أى ٦٤ درجة فوق خط الاستواء ؛ والدرجة فى اصطلاحهم ٢٥ فرسخاً ، والفرسخ ١٢٠٠٠ ذراع ، والذراع ١٢٤ إصبعاً ، والإصبع ٦ حبات شعير ملصقة بطون بعضها لظهور بعض ؛ فالربع العامر يبلغ بهذا الحساب ١٦٠٠ فرسخ فوق خط الاستواء ، وغير العامر من الأرض بعد ذلك خلاء . والتعبير بالربع هنا مجرد اصطلاح ، وإلا فالربع الحقيقى بمقتضى الحساب الآنف الذكر هو ١٩٩٥ فرسخاً لا ١٦٠٠ فحسب : وقد عللوا خلاء الأرباع الثلاثة الاصطلاحية الباقية بأن بعضها واقع إلى أقصى الشمال فلا عمارة فيه لشدة البرد والجمود ، والبعض الآخر إلى جنوب خط الاستواء فلا عمارة فيه كذلك لشدة الحر وعدم الرطوبة التى هى مصدر حياة الحيوان والنبات ؛

وذهب أولئك العلماء كذلك إلى ما ذهب المتقدمون إليه من قسمة الربع المسكون من الأرض إلى سبعة أقاليم يتجه كل منها من الغرب إلى الشرق بموازاة خط الاستواء ، مبتدئاً من خط الزوال المار بالجزر الخالدات ؛ وقد قالوا — وهذا من بداهة المعقول — إن الفواصل بين الأقاليم ليست خطوطاً محسوسة بل وهمية افتراضية ، وأن لكل إقليم عند جباله ووهاده وعيونه وأنهاره ومظاهر طبيعته أنما لا يشبه بعضها بعضاً ومعادن ونباتات وحيوانات مختلفة ؛ وهذا القول وهم لا مبرر له من سند أو منطق لأن قطراً فى أحد الأقاليم السبعة قد يعدوه إلى ما يليه شمالا أو جنوباً فتعيش كائناته فى إقليمين أو أكثر ، وليس بينها مثل الاختلاف الذى إليه أشاروا وقالوا به ودعوا إليه ، وذلك بسبب ما يؤثر فيها من مميزات

البيئة وخصائص الوسط التى تستدعى التماثل والتشاكل فى الغالب .

ثم إنهم – للمبالغة فى ضبط حدود البلاد والأمم فى كل إقليم على ما زعموه وفندناه فيما سلف ، والأقاليم تمتد كما هو معلوم من الغرب إلى الشرق امتداداً يقصر ويتضاءل بالنسبة لكل منها كلما اقتربت من الشمال – قسموها إلى أجزاء بخطوط طولية تقطع الخطوط العرضية ، فجعلوا كل إقليم عشرة أجزاء إلا الإقليمين الرابع والسابع فقد جعلوا فى كل منهما تسعة متفاوتة الاتساع طبعاً .

وفى الإقليم السابع – وبالجزء الثانى منه محسوباً من الغرب ، إذ الجزء الأول واقع كله فى بحر الظلمات – تقع جزر النقلطرة (انجلترا) التى شبهوا شكلها برأس النعامة ، وهو كذلك فعلا كما يبدو عند المقارنة ؛ وفى الجزء التاسع – وهو أقصى الأجزاء التسعة إلى الشرق – تقع أرض يأجوج ومأجوج ، ومعنى هذا أن الإقليم السابع كان ينتهى عند جبل قاف وباب الأبواب وأنه لم يكن إلى الشرق بعدهما عمار قط ، ومن ثم كان هذا الإقليم أقصر الأقاليم امتداداً إلى الشرق : وتليه فى زيادة الامتداد بعض الشىء الأقاليم التالية جنوباً بالابتداء من السادس إلى الأول الذى يبتدئ فى الغرب حيث الجزر الخالدات وينتهى فى بحر الصين ، ومن ثم كان هذا الإقليم أقصى الأقاليم السبعة امتداداً وطولا .

هذا وكلمة إقليم مشتقة من اليونانية Klima التى تفيد معنى البلد أو القطر أو المنطقة الجغرافية من مناطق الأرض ، غير أن دلالات كلمة الإقليم قد تنوعت فى مختلف الأقطار والأمصار ، ففى العراق والشام ومصر وإفريقية – على ما قرره ياقوت فى معجمه – يطلقون الإقليم على طائفة من المدن والقرى ، وفى أندلس خاصة على كل قرية ، فإذا قال أندلسى : أنا من إقليم كذا ، فإنما كان يعنى بلدة أو رستاقا بعينه ، وفى فارس قسّم الفرس الأقطار المطيفة ببلادهم – إيرانشهر – إلى سبعة أقسام أسموها كشورات (جمع كشور) أى خطوط مستديرة ، وقد شرح هذا التقسيم أبو الريحان البيرونى فقال فى كلام طويل ما معناه أن الفرس اعتبروا بلادهم وسط العمران كأنها دائرة وسطى ومن حولها الممالك الأخرى فى ست دوائر (كشورات) مماسة بعضها ببعض ، وبهذه الدائرة الوسطى فتكون هذه الدوائر السبع وهى الأقاليم السبعة. قال أبو الريحان : « أما حقيقة لم جعلوها سبعاً فما أجدنى واجده بالطريق البرهانى » ، وذكر بعد ذلك ما كنا نذهب إليه قبل الإطلاع على هذا البيان من أن هذا التقسيم رجعوا فيه إلى الكواكب السيارة (فى علم الهيئة القديم) كما رجعوا فى أيام الأسبوع ، فلقد قالوا إن للإقليم الأول من السيارات السبعة زحل وللثانى الزهرة وللثالث المشترى وللرابع عطارد وللخامس المريخ وللسادس القمر وللسابع الشمس ، كما نسبوا إليها على هذا الترتيب أيام السبت والجمعة والخميس والأربعاء والثلاثاء والاثنين والأحد .

ولا عبرة فى اشتقاق كلمة الإقليم بما ذهب بعضهم إليه من أنها عربية وأن جمعها أقاليم على

وزان إخريط وأخاريط (نوع نبات) بل ولاىما عللوا به هذا الاشتقاق من أن الأقليم مقلوم من الأرض التي تتاخمه أى مقطوع منه وأن القلْم (بسكون اللام) فى أصل اللغة هو القطع وأن منه قلَّمتُ ظفرى أى قطعته ، وأن القلَم بفتح اللام ، سمى به لأنه مقطوع مرة بعد مرة ، فقد نصت كتب اللغة على أن الإقليم ليس بعربى كما قاله الجواليقى ، أما كتاب الإدريسى الذى أشار إليه العلامة ڤايركاتب هذه المادة فى تقويم البلدان فهو « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » وهو مبوب ومرتب ، كما قال ، بحسب الأقاليم السبعة ، فبابه الأول فى الإقليم الأول وهكذا إلى السابع :

محمد مسعود

« أق مسجد » كلمة تركية معناها المسجد الأبيض :

١ — « أق مسجد » مدينة من مدن القرم بها ١٨٠٠ منزل ، هدمها الروس عام ١٧٣٦م ، وأعيد تشييدها عام ١٧٨٤م وسميت « سمفروپول Simferopol » ، وهى اليوم قصبة شبه جزيرة القرم Tauria ، وفى عام ١٨٩٧م بلغ عدد سكانها ٤٨,٨٢١ نسمة :

٢ — « أق مسجد » حصن على نهر سيحون استولى عليه الروس عنوة وخربوه فى التاسع من أغسطس (أو ٢٨ يولية ؟) عام ١٨٥٣ وأعيد تشييده فى العام نفسه وأطلق عليه اسم حصن پيروفسكى Perowski ، وهو الآن مركز پيروفسك Perowsk فى ولاية سيحون ، ويبلغ عدد سكانه ٥٠٠٠ نسمة ، وسائر الحصون المقامة على المجرى الأدنى لنهر سيحون التى أمر بتشييدها أمير خوقند تخضع كذلك لوالى أق مسجد ، وتجبى من هذا الحصن زكاة قبائل البدو والمكوس المفروضة على القوافل مابين أورنبورغ Orenbourg وبخارى :

وفى مارس عام ١٨٥٢ قامت فصائل خوقند تحت قيادة الوالى يعقوب بك (انظر هذه المادة) — وهو أمير كاشغر فيما بعد — بحملة على القوزاق ، وهم من الرعايا الروس ، ونهبوا ما يقرب من مائة قرية : وصد خلَف يعقوب المسمى باتيرباشى الهجوم الذى قام به الكولونيل الروسى بلارامبرغ فى يولية من ذلك العام : وتقدمت حملة العام الثانى التى كان يقودها الجنرال پيروفسكى (الكونت پيروفسكى فيما بعد) فى حذر وبطء شديد أدى إلى بذل الكثير من الأرواح بلا جدوى ، وكانت حامية أق مسجد تتألف من خمسمائة رجل فقط وثلاثة مدافع : وقد قتل واليها محمد على (تاريخ شاه رخى ، ص ٩ ؛ وتقول المصادر الروسية إن اسمه محمد ولى أوعبدو ولى) والفريق الأكبر من الحامية فى دفاعهم عن هذا الحصن ، ولم يأسر الروس سوى ٧٤ أسيراً فحسب معظمهم من الجرحى : وصُد الجيش المرسل من خوقند بقيادة البكباشى قاسم بك لاستعادة هذا الحصن بعد أن تكبد خسارة جسيمة : وللاستيلاء على أق مسجد — وهو أول فتوح الروس فى الحوض الأوسط لنهر سيحون — أهمية خاصة فى تاريخ آسية الوسطى ، وهو يعد

فى التاريخ الحربى مثالا للفنون العسكرية التى لايمكن تطبيقها فى بلاد مثل هذه :

[ بارتولد W. Barthold ]

+ أق مسجد (المسجد الأبيض) : اسم مدينتين :

(١) مدينة فى القرم (ونطقها المحلى أق‌مچت) شيدها فى القرن السادس عشر خانات القرم لحماية قصبتهم باغچه سراى من غارات البدو . وكانت أق‌مسجد مقر الأمير ولى العهد (قلغاى سلطان) الذى كان قصره قائماً خارجها بحسب رواية أولياچلبى (جـ ٧ ، ص ٦٣٨ — ٦٤١م) : وقد خرب الروس المدينة سنة ١٧٣٦ ، وأعيد بناؤها سنة ١٧٨٤ باسم سمفروپول ، ولو أن السكان المحليين ظلوا يستعملون اسمها القديم .

(٢) قلعة على نهر سيحون (سردريا) كانت تابعة لخانية خوقند ؛ وقد استولى عليها الروس بقيادة الجنرال پيروفسكى فى ٩ أغسطس (٢٨ يولية) سنة ١٨٥٣ ، وأعيد بناؤها فى السنة نفسها باسم قلعة پيروفسكى : ثم أعيدت تسميتها فعرفت بيروفسك وأصبحت قصبة مركز فى ولاية سردريا ؛ وفى سنة ١٩٢٤ غُيّر اسمها إلى قيزيل أورده ، وظلت قصبة جمهورية قزقستان حتى سنة ١٩٢٨ ، وفى هذه السنة أصبحت قصبة الولاية .

خورشيد [ بارتولد W. Barthold ]

« أقنجى » وتكتب أيضاً آقينجى : الطفل المفقود وطليعة الجيش (مشتقة من آقن ، وأصلها أقمق ومعناها سيلان أوجريان أوغارة أوغزوة أونهب يقوم به الفرسان) . وكان الآقينجى فى بداية الفتح العثمانى يسيرون فى طليعة الجيوش العثمانية النظامية المغيرة ويلقون الرعب فى أوروبا الشرقية بحركاتهم السريعة ، وهم فى الوقت نفسه لايأخذون على عملهم هذا أجراً ولايقطعون أرضاً ، ولكنهم يعيشون على الأسلاب التى يغنمونها من العدو . ظهروا لأول مرة فى السنوات الأولى التى توطد فيها حكم الدولة العثمانية ، وكان ظهورهم أولا فى آسية الصغرى وبخاصة فى وقعة بين أرطغرل وبين جيش مؤلف من اليونان والتتر حدثت فى سهل بروصة حوالى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى . وخلال الحصار الأول لمدينة فينا عام ٩٣٥هـ (١٥٢٩م) تقدم الآقينجى حتى وصلوا راتسبون Ratisbon بعد أن جاوزوا بكثير مدينة لنز Linz التى مروا بها فى طريقهم ودمروا جميع البلدان بالسيف والنار كما يذكر پاولوس يوفيوس Paulus Jovius . وأسرة ميخال أوغلى التى ظلت تقود هذه الفرقة أمداً طويلا تفاخر بأنها انحدرت من كوسه ميخال وأنها تتصل بوشائج القرابة بالپاليولوغيين Paleologues إلى جانب مفاخرتها بقرابتها من ناحية الأم بدوقة سافوى وملك فرنسا .

المصادر :

(١) Hammer-Purgstall : *Hist. de l'Empire Ottomane* جـ ١ ، ص ٥٩ ، ١٢٨ ، ٣٨٦ ؛ جـ ٥ ، ص ١١٨ ، ١٣١ ، ١٣٢ (٢) أحمد جودت بك : تاريخ عسكرى عثمانى ، جـ ١ ،

ص ، ٤ الترجمة الفرنسية جـ ١ ، ص ١٩ (٣) مصطفى أفندى : نتائج الوقوعات ، جـ ١ ، ص ١٧٥ .

[ إيوار Cl. Huart ]

+ أقينجى : فرسان غير نظاميين فى القرون الأولى للإمبراطورية العثمانية كان الغرض الأول من قيامهم الخدمة فى أوربا : ويشتق اسمهم من اسم الفعل : أقين ( من أقـ‍ـمق بمعنى يسيل أوينصبّ ) الذى يدل على : « الغارة أو الغزوة تشن على أرض العدو » . وأقينجى هو « الاسم الذى أطلق على الذين يشنون الغارة على أرض أجنبية بغرض الاستكشاف أو السلب أو التخريب » ( محمد زكى باك آلين : عثمانلى تاريخ دييملرى وتربملرى سوزلوكى ، إستانبول سنة ١٩٤٦ ، جـ ١ ، ص ٣٦ ) ويزودنا أمين خزائن محمد الثانى ج . م . أنكيوللو G.M. Angiolello فى الخبر الذى رواه عن الحملة على أوزون حسن التى شهدها سنة ١٤٧٣ بخبر وصف للأقينجى ( ترجمة Charles Grey ) قال : « وكان ثمة صف آخر من الأكانزى علاوة على الخمسة الصفوف التى ذكرناها ، وكان رجال هذا الصف لا تقدم لهم أعطيات سوى الغنيمة التى قد يصيبونها فى حرب العصابات . ولم يكن هؤلاء الرجال يعسكرون مع سائر الجيش ، بل يمضون فى أرض العدو من كل جانب يجوبونها وينهبونها ويخربونها ، إلا أنهم يتبعون فيما بينهم نظاماً جيداً فائقاً فى تقسيم الغنيمة وفى النهوض بجميع خططهم ، وكان هذا التقسيم يشمل ثلاثين ألف رجل من الفرسان المجهزين لأداء مهمتهم تجهيزاً عظيماً » .

وتنسب الرواية إلى السلاجقة تكوين هؤلاء الجنود الاحتياطيين الذين يشملون مجندين من قبائل الأناضول التركمانية . ومع أن المعلومات الدقيقة تعوزنا حقاً فيما يختص بالمعركة التى دارت فى سهل بروسة فى نهاية القرن الثالث عشر بين أرطغرل يسانده الأقينجى ، وبين التتر البوزنطيين ، فإن من المرجح فيما يظهر أن هذه الرواية تنطوى على الحقيقة . ويستعمل المصطلح « أقن » أيضاً فيما يتصل بالحملات البحرية ، إذ يسجل أنورى ( طبعة م . إينانج ، إستانبول سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٤ ) خبر حملة ( أقين ) شُنت على ساحل البوسفور بخمس وثلاثين سفينة . ويذكر نشرى « الأقينجى قاضيلرى » أى قضاة الأقينجى ، وهذه الوحدات غير النظامية قد مكّنت لنفسها فى أماكن استراتيجية جيدة الحماية فى شمالى البلقان عندما كان الترك يتقدمون باطراد فى هذا الإقليم . وقد أمر بايزيدُ الأول فيروزَ بك والى ودين أن يقوم بحملة ( أقين ) على الأفلاق ، وفى سنة ١٣٩١ تقدم الترك ( الأقينجى ) لأول مرة شمالى الدانوب ، وكان عددهم من بعد لا يقل عن ٤٠ ــ ٥٠ ألف فارس يقودهم زعماء محليون ( بكوات ) ينتسبون إلى بيوت حاكمة أوتكاد ، مثال ذلك أورنوس أوغللرى أعقاب أورنوس بك [ انظر هذه المادة ] فى كملجينة ، وصيروز وإشقودرة ) فى الشمال الغربى ؛ وميخال أوغللرى أعقاب كوسه ميخال [ انظر هذه المادة ] وهو يونانى أسلم من الأسرة الپاليولوغية ( فى الصرب والمجر ) ؛ وترخان أوغللرى ( فى سميديريفو سمنديرة ، وبلاد اليونان ، والأفلاق

وفى حكم الأراضى البندقية ) ؛ وملكوچ أوغلـّرى ، وأصلهم من البوسنة حيث اشتهروا باسم ملكوڤتش (فى المجر والأفلاق والبغدان وپولندة ) ؛ وقاسم أوغلـّرى (فى ڤينا سنة ١٥٢٩ ) .

وحوالى نهاية القرن السادس عشر فقد الأقنجى بعض إقدامهم وشأنهم ، فقد أبيدوا أوكادوا أثناء الحملة المشؤومة التى شنها الصدر الأعظم قوجه سنان پاشا على مهاى ڤيتيازول صاحب الأفلاق سنة ١٥٩٥ : وفى گيورگيو ( يركويو ) على الدانوب ظلوا على الأرض الرومانية حيث « قُطع دابر الأقينجى وتشتت شملهم »: وحدث مرة أخرى أن أصدر السلطان أحمد الأول سنة ١٦٠٤ أوامره إلى على بك ميخـــال أوغلى بالانضمام إلى الحملة على المجر : على أن الأقينجى سرعان ما طوّعوا أنفسهم لضروب أخرى من الحرب ، فقد أصبحوا جنود مدفعية ومتعهدين للأسلحة وسائقين وطالبوا بدرج أسمائهم فى قوائم الجيش المحارب وأن تؤدى لهم أعطياتهم بانتظام : وقد ذكر قوچى بك صاحب تقويم الإمبراطورية العثمانية أيام انحلالها فى رسالته ( طبعة ا. وفيق پاشا ، لندن سنة ١٢٧٩هـ = ١٨٦٢م ، ص ١٧) التى كتبها سنة ١٦٣٠ مايلى : « لقد أصبح جنود الأقنجى (أقنجى طائفه‌سى ) إما جنوداً يتقاضون أعطياتهم وإما جنوداً غير نظاميين أو قل إنهم تخلوا عن مراكزهم (أقينجيلر لغى إنكار إيدوب) فلم يكد يبقى منهم إلا ٢٠٠٠ أقنجى» : وانطوت شخصيتهم فى جوهر الجيش العثمانى النظامى .

المصادر :

(١) محمد زكى : أقينلر وأقينجيلر فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى ، جـ ٨ ، ص ٢٨٦ وما بعدها (٢) أحمد رفيق : تورك أقينجيلرى، إستانبول سنة ١٩٣٣ (٣) N. Iorga : *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle* ، جـ ٥ ، بوخارست سنة١٩١٥، ص ٣٣٩ (٤) Giovan Maria Angiolello : *A Short narrative of the Acts of the King Ussin Cassano*، فى مجموعة هاكليوت : *A narrative of Italian travels in Persia, in the fifteenth and sixteenth Centuries* ، لندن سنة ١٨٧٣ ، ص ٨٠ (٥) ا. خ. أوزون چارشيلى : عثمانلى دولتى تشكيلاتنه مدخل ، إستانبول سنة ١٩٤١، ص ٢٥٠ (٦) أحمد جواد پاشا : تاريخ عسكرى بنى عثمان ، كتاب أول : يكيچريلر ، إستانبول سنة ١٢٩٧ ، ١ ، ٤ ، والنص الفرنسى ، ص ١٩ (٧) Friedrich Giese : *Die altosmanischen anonymen Chroniken in Text und Übersetzung* ، برسلاو سنة ١٩٢٢ ، جـ ١ ، ص ٢٨(٨) تاريخ نعيما ، إستانبول سنة ١١٤٧هـ، جـ ١، ص ٦٨ (٩) Zinkeisen جـ ٣ ، ص ١٨٥ — ١٨٨ (١٠) A. Decei : *L'expédition de Mircea cel Bătrân contre les Akinci de Karinovasi* (1393) ، *Revue des Etudes Roumaines* ، پاريس جـ ١ ( سنة ١٩٥٣ ) .

[ A. Decei دچئى ] خورشيد

« الإقواء » : اصطلاح فى العروض يدل على أنه فى القصيدة الواحدة يكون الروى مضموماً فى بيت ومكسوراً فى بيت آخر ، بصرف النظر عما إذا كان معظم أبيات القصيدة ينتهى بإحدى هاتين الحركتين أولا ينتهى ، ويعتبر الإقواء عيباً فى القافية .

ويقول الخليل بن أحمد إن الإقواء يدل على وجود حركة رخوة تصاحب الروى ، وأن الروى هو فى الحقيقة الياء أو الألف أو الواو . ولكن غيره من علماء العروض يسمون البيت الذى يكون رويه بالواو أو الياء فى قصيدة رويها الألف الإصراف أو الإسراف .

المصادر :

(١) Freytag : *Darstellung* ، ص ١٦٢ ، ٣٢٨ وما بعدها (٢) ابن كيسان فى كتاب Wright : *Opscula arab* ، ص ٥٥ (٣) R. Basset : *La Khazradjyah* ص ١٢٦ — ١٢٨ (٤) شيخو : علم الأدب ، ص ٤١٣ .

[ محمد بن شنب ]

## تعليق على مادة « الإقواء »

يختلف المجرى بكسر وضم مثل قول حسان بن ثابت رضى الله عنه يهجو الحرث بن كعب المجاشعى :

لا بأس بالقوم من طول ومن قصر
جسم البغال وأحلام العصافير
كأنهم قصب جوف أسافله
مثقب نفخت فيه الأعاصير

ويختلف المجرى بفتح وغيره مثل :

أريتك إن منعت كلام يحيى
أتمنعنى على يحيى البكاء
فنى طرفى على يحيى سهاد
وفى قلبى على يحيى البلاء

ومثل :

ألم ترنى رددت على ابن ليلى
منيحته فعجلت الأداء
وقلت لشاته لما أتتنا
رماك الله من شاة بداء

وقد جرى اصطلاح علماء العروض على تسمية الاختلاف بالكسر والضم إقواء، وعلى تسمية الاختلاف بفتح وغيره إصرافاً وإسرافاً ، ويرى بعضهم تسمية الجميع إقواء .

عبد الفتاح بدوى

« الأُقَيْصِر » : اسم صنم من أصنام العرب فى الجاهلية ، أو هو على وجه أدق لقب ، وهو تصغير الأقْصَر ومعناها ذو العنق الغليظ أو القصير . ويظهر أن هذا اللقب يدل على صنم على هيئة إنسان . وكل ما نعرفه عن هذا الصنم الذى نجهل اسمه الحقيقى ، يرجع إلى ماذكره عنه ابن الكلبى فى مصنفه «كتاب الأصنام» (القاهرة عام ١٩١٤ ، ص ٣٨ — ٣٩ ، ٤٨ — ٥٠ ) وياقوت فى كتابه معجم البلدان ( ج ١ ، ص ٣٤٠ — ٣٤١ ، وترجمه وعلق عليه ڤلهاوزن : *Reste arab. Heidentums* ، الطبعة الثانية : ص ٦٢ — ٦٤ ) وإلى ماذكره

الجاحظ عنه فى كتاب حياة الحيوان ( جـ ٥ ، ص ١١٤ ) وكتاب البخلاء ( ص ٢٣٧ ) ثم ماورد عنه فى خزانة الأدب ( النسخة المختصرة ، جـ ٣ ، ص ٢٤٦ ) وفى كتاب « بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب » لمؤلفه محمود الألوسى ( القاهرة سنة ١٣٤٣هـ ، جـ ٢، ص ٢٠٩، النسخة المختصرة )

وكانت قبائل قضاعة ولخم وجذام وعاملة وغطفان التى كانت تقطن هضبة صحراء الشام تعبد هذا الصنم . وفى أشعار العرب القدماء التى أوردها ابن الكلبى ذكر للأنصاب التى أقيمت حول الكعبة ، وهناك بيت من الشعر لايعرف صاحبه ورد فى لسان العرب ( جـ ٦ ، ص ٤١٦ ) ذكره ڤلهاوزن وهو يصف تلك الأنصاب وهى تقطر بدم الضحايا . ولفظة « أثواب » التى وردت فى هذا البيت تشير إلى أثواب الصنم أو إلى كسوة معبد لعله على شكل الكعبة ، والجفر تشير إلى البئر التى تلقى فيها النذور ، كما يصف ذلك البيت من الشعر صيحات الحجاج وأغانيهم . ولم تكن تنحر الضحايا المقدمة للصنم دائماً ، ويقال إن من بين ما يقرب له شعر مخلوط بالدقيق وفقاً لعادة شاعت فى الجاهلية ( ڤلهاوزن . ص ١٢٣ — ١٢٤ ، ١٩٨ — ١٩٩ ) ؛ ويروى أن قبيلة هوازن أصابها القحط والعسر فذهبت تستجدى حول الأقيصر بقايا القرابين النتنة . ونحن نشك كثيراً فى صحة هذه الرواية ، وأغلب الظن أنها موضوع مألوف فى الهجاء بين القبائل وإن كانت فى حد ذاتها ليست بعيدة الاحتمال .

ويقول ڤلهاوزن إن العبارات الواردة فى الأشعار التى أوردها ابن الكلبى خاصة بالأقيصر — إلى جانب دلالتها على صنم — تشير كذلك إلى معبد ، وعلى هذا نستطيع أن نفترض أن لقب الأقيصر يشير إلى البناء القصير . ومما يستحق الذكر أن الأقيصر لقب يطلق على قبيلة أيضاً ( الأغانى ، جـ ١٤ ، ص ٩٨ ) ؛ كما يطلق على أفراد ( الأغانى جـ ١٤ ، ص ٧٤ ؛ الطبرى ، جـ ٢ ، ص ٦٤٧ ، ٩٧٠ ، ٩٩٧ ، ١٠٠٠ ) بل على سيف ( ابن الأعرابى : كتاب الخيل ، ص ٨٧ ، س ٤ )

[ ليفى دلاڤيدا G. Levi Della Vida ]

« أكا » : ( انظر مادة « أغا » ) .

« أكادير » : ( انظر مادة « آگادير » )

« أكاديمية » : ( انظر مادة « المجمع العلمى » )

« أكبر » : أبو الفتح جلال الدين محمد : ثالث أباطرة الأسرة التيمورية فى هندوستان ، ولد فى أومركوت Umarkot من أعمال السند فى الخامس عشر من أكتوبر عام ١٥٤٢م ، وتوج فى كلانور بالپنجاب فى الرابع عشر من فبراير عام ١٥٥٦م وتوفى فى آگرا فى السادس عشر من أكتوبر عام ١٦٠٥م تاركاً العرش لابنه سليم ( جهانگير ) . وقد رفع أكبر نسبه إلى الأمير تيمور برلاس ( ١٣٣٦ — ١٤٠٥م ) ؛ وهو حفيد بابر وابن همايون وأمه حميدة بانو ابنة عالم فارسى التحق بخدمة هندال أصغر من بقى من أبناء بابر .

ولد أكبر فى المنفى فى قرن يعد من أعظم قرون التاريخ ، وكان هو أعظم حكام ذلك العصر. ولم تكن أوربا وحدها فى طور الغليان العقلى بل كان هذا الطور قد بدأ فى هندوستان أيضاً. وبدلنا على ذلك أسماء «كبير پانثى» والروشنية والمتصوفة الذين كان إمامهم الشيخ مبارك نا گورى على أحسن الصلات بالإمبراطور أكبر .

ولم يكن لأكبر نظير فى إدارة الملك ،وكانت تتلوه فى هذا الصدد ملكة الإنكليز فى ذلك العهد .

ومن الوقائع البينةعنه أنه خلال حياته الطويلة التى كانت تفيض بالنشاط العقلى لم يكن يحسن القراءة والكتابة . وأغرب ما فى هذا أنه انحدر من أسرة امتازت بالثقافة المتوارثة وأنه كان يعيش بين رجال العلم ، ومع امرأتين على الأقل اشتهرتا بالأدب هما زوجه سليمه سلطان وعمته گلبدن . وربما كان عدم تعلمه فى الصغر راجعاً إلى اضطراب مركز أبيه وما كان ينزع إليه من تسويف الأمور وعدم القطع فيها . ولما بلغ الرشد انصرف أكبر باختياره عن التعلم . وكان أكبر رجلا قوى الملاحظة متعطشاً للمعرفة ، وقد درس فرعاً من فروعها على الأقل هو الدين . كان يعتمد فى هذا على السماع ، وهذا أمر عجيب ، ولكننا نستطيع أن نفهمه جيداً عندما نذكر من امتاز من بين المكفوفين ، ويظهر أن أكبر قد آثر التعلم عن طريق التلقين .

ولايمكن إجمال القول فى تاريخ انتصاره الحربى الطويل ، على أننا نكتفى فى هذا المقام بوصف ملكه عند ارتقائه للعرش وعند وفاته ؛ ففى يناير عام ١٥٥٥م ذهب مع والده من كابل إلى هندوستان وشهد وقعة سِهْرِنْد الفاصلة التى انتصر فيها على سكندر سور فى ٢٢ من يونية سنة ١٥٥٥ وأدت إلى استرداد التيموريين لآگرا ودهلى . ولما توفى أبوه فى ٢٤ يناير عام ١٥٥٦ كان مع بيرام خان بهارلو يطارد سكندر فى البنجاب . وكان كل ما يملكه فى ذلك العهد جزءاً صغيراً من البنجاب، إذ كان هيمو قد استولى على آگرا وجلا قائده عن دهلى واستولى حرم بگم وسليمان بدخشى على كابل ؛ وكان أكبر حينذاك فى الرابعة عشرة من عمره . وعندماتوفى الإمبراطور عام ١٦٠٥ ترك لابنه سليم دولة موطدة الأركان تتألف من الهند العليا كلها وكابل وكشمير وبهار والبنغال وأوريسا وجزء كبير من بلاد الدكن .

كان أكبر جندياً عظيماً ولكن طريقته فى الحكم هى التى أذاعت صيته المدوّى : ونفذ بالرغم من كل معارضة إصلاحاته المالية التى أعانه فيها تودرمل الهندوكى وأدى هذه المهمة بنشاط لايعرف الكلل ، كما بذل جهداً كبيراً فى حماية العامة . وكان عجيباً فى صبره ومثابرته ورجاحة عقله التى تتمثل فى قوله المأثور : « السلام مع الجميع » . وعدل عما ألفه المسلمون فى بلاد الهند منذ القدم ، فحكم لصالح الكثرة من رعاياه وهم الهندوس الذين حررهم من القوانين الظالمة المهينة فكافئوه على هذا بما أدوا له من خدمات جليلة صادقة .

وربما كان حب أكبر للحقيقة وطلبه لها هو الذى يسترعى الانتباه أكثر من نبوغه فى الحكم .

ومن المعروف أنه خرج على الإسلام القويم ونشر مذهباً منتخباً فى التوحيد سماه « توحيد إلهى » ويظهر أن هذا المذهب كان قائماً على الاعتقاد بوجود الله مما تشترك فيه جميع الأديان التى بحث فيها . وإذا كان الناس يريدون رمزاً للألوهية ــ وقد تبين من أبحاثه الخاصة أنهم يريدون هذا بالفعل ــ فقد جعل لهم الشمس رمزاً أو النار التى تقابلها فى الأرض . ولم يجز الرهبانية وإنما دعا إلى الحياة الطاهرة البسيطة .

ولا يمكننا الآن أن نقول إلى أى حد اتُّبِع مذهب « توحيد إلهى » خارج بطانة الأمير . على أننا نعرف أسماء ثمانية عشر من أتباع هذا المذهب ومعظمهم من رجال الأدب والشعر وبينهم أمير واحد عظيم هو عزيز كوكه الذى خرج على الإسلام السنى لما ابتزت أمواله فى مكة . وهناك رجال يعزى إلى سلطانهم الصوفى السبب فى انحراف أكبر عن الإسلام ،وهم الشيخ مبارك نا گورى وأبناؤه . وكان أكبر يعنى أول الأمر بالفرق الإسلامية نفسها ثم مل ما اشتمل عليه جدلها من سخائم . وتزوج امرأة راجپوتية هى أم سليم ، ودرس البرهمنية على كهنة علماء ، وترجم بعض الكتب المقدسة الهندوستانية لنفسه . وكان لحرية التفكير الصوفى سلطان كبير على بطانته كما أنه قرب إليه الفرس . وكان يميل ميلا خاصاً إلى عبادة المجوس للشمس ، ويظهر أن هذا الميل لم يقلل منه ادعاء الراجپوت أنهم أبناء الشمس . ومع هذا فإنه لم يوجه إلى دين من أديان الشرق من العناية والإعجاب مثلما وجه إلى المسيحيين الأروام الكاثوليك . ويقول الشيخ نور الحق الذى تحرر من آراء أبى الفضل علامى وعبد القادر بداعونى إن الإمبراطور حاول أن يستخلص الحسن من الآراء المختلفة لغاية واحدة هى الوصول إلى الحق . وكان ما قبله آخر الأمر من هذه الآراء إنما هو جوهر جميع العقائد ، أى الاعتقادات التى يسلم بها كل إنسان وأضاف إليها قاعدة خلقية بسيطة .

المصادر :

(١) أبو الفضل علامى : أكبر نامه (٢) عبد القادر بداعونى : منتخب التواريخ (٣) نور الحق : زبدة التواريخ (٤) محسن فانى : دبستان المذاهب (٥) شمس العلماء مولاى محمد حسين : دربار أكبرى ، لاهور ١٨٩٨ (٦) Blochmann : آئين أكبرى (٧) Kaiser Akbar : Le Comte de Noer ، ليپسك ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية والإنكليزية (٨) Elphinstone : History (٩) Le Père Goldie : Missions to the great Mogul of India ، دبلن سنة ١٨٩٧ (١٠) H. Beveridge : Notes on General Maclagan's papers (Journ. of the As. Soc. Bengal 1896) (١١) Malleson : Akbar (Rulers of India series) (١٢) Tennyson : Akbar's Dream.

[ A.S. Beveridge بيڤردج ]

+ أكبر ، أبو الفتح جلال الدين محمد (١٥ أكتوبر سنة ١٥٤٢ ــ ١٦ أكتوبر سنة ١٦٠٥) : أعظم أباطرة الهند من المغل ، ولد فى أومركوت بالسند حين كان أبوه همايون يفر إلى فارس بعد أن

طرده مغتصب العرش شيرشاه سور الأفغانى . وأكبر حفيد بابُر ، ومن ثم كان تركياً تيمورياً ومغوليا جغتائياً . وكانت أمه امرأة فارسية هى حميدة بانو . وبقى همايون فى المنفى ثلاثة عشر عاماً ثم رأى الاضمحلال يصيب سلطان سور ، فقرر أن يحاول غزو هندوستان من جديد . ومع ذلك فإنه لم يحقق إلا القليل حتى وفاته فى ٢٤ يناير سنة ١٥٥٦ . والحق إنه لم تقم أية إمبراطورية قبل أكبر ، وقد بذلت فى سبيل ذلك محاولة واحدة فحسب . ويدين أكبر فى الصراعات التى خاضها بالكثير لوصيه ونائبه القدير بيرام خان ( انظر هذه المادة ) . وكان أخطر منافسى أكبر — علاوة على المطالبين بالعرش من أسرة سور — وزير مغتصب هندوسى يدعى هيمو ، فقد اتخذ هذا الرجل لقب راجا فكرامادِتيا ، ونزلت هزيمة منكرة بجنود هيمو بپانيپت فى ٥ نوفمبر سنة ١٥٥٦ . وشهد العام التالى تسليم سكندر شاه سور . وفى سنة ١٥٦٠ سقط بيرام خان عن الحكم ، وظل أكبر بعد ذلك حوالى أربع سنوات واقعاً تحت النفوذ الوبيل لحريم القصر ولحزب يسيطر عليه أقرباؤه فى الرضاعة الذين أطلق عليهم المؤرخون المسلمون المعاصرون لذلك العهد لقب « أتكا خيل » ، ولذلك فإن حكمه الشخصى يبدأ من سنة ١٥٦٤ .

الأراضى التى ضمها إلى ملكه : كانت مملكته سنة ١٥٦١ : البنجاب ومُلْتان ، وحوض الكنك وجمنا بين پانيپت والله آباد ، والإقليم الواقع بين كومتى وسفوح الهملايا ، وگواليور فى الهند الوسطى وأجمير فى راجپوتانا ، وكان الإقليم الذى حول كابل فى حوزة أخيه غير الشقيق محمد حكيم ، وكانت قندهار تابعة لفارس . وكانت تقوم خارج أملاكه الدولتان الإسلاميتان كجرات وخاندش ، والسلطنات الدكنية الخمس : برار ، وبيدار ، وأحمد نكر ، وبجاپور ، وگولكندة . وكانت تقوم إلى الجنوب من نهر تونگابهارده الإمبراطورية الهندوسية فجايانگر . وكانت كشمير وراجپوتانا وگوندوانه يحكمها زعماؤها المستقلون الراجوات ، أما بهار والبنغال فكانتا تعترفان بحكم أمير أفغانى هو سليمان كَرَّرَانى . وأما البرتغاليون فقد مكنوا لأنفسهم فى مراكز مهمة من الناحية الحربية على طول الساحل .

وأضاف أكبر إلى أملاكه ما بين سنتى ١٥٦٢ و١٥٧٦ : مالوا سنة ١٥٦٢ ، ومملكة گارها — كتانگا الفوندية سنة ١٥٦٤ ، وچهيتور سنة ١٥٦٨ ، ورنتنبهور سنة ١٥٦٩ ، وكلنجر فى بُنْدِلخند سنة ١٥٦٩ ، وكجرات سنة ١٥٧٣ . وقد جعله ضم البنغال سنة ١٥٧٦ سيدا على شمالى الهند جميعاً فيما عدا السند الأدنى . أما ماضمه بعد ذلك إلى أملاكه فهو : كشمير سنة ١٥٨٦ ، والسند سنة ١٥٩١ ، وجزء من أوريسّا سنة ١٥٩٢ ، وبلوچستان ومكران سنة ١٥٩٤ ، وقندهار سنة ١٥٩٥ . وأسفرت حملاته على الدكن عن ضم برار ، وخاندش ، وجزء من أحمد نكر مابين سنتى ١٥٩٥ و١٦٠١ . وكانت إمبراطوريته تضم عند وفاته سنة ١٦٠٥ الولايات الخمس عشرة (صوبه = ولاية) الآتية:

كابل ( بما فيها كشمير ) ولاهور ، وملتان ( بما فيها السند ) ودلهى ، وأوده ، وآ گرا ، وأجمير ، وأحمد آباد ، ومالوا ، والله آباد ، وبهار ، والبنغال وخاندش ، وبرار ، وأحمد نگر (لم تخضع إخضاعاً تاماً ) :

سياسته فى الحكم : لم يكن أكبر من الغزاة بالمعنى الدقيق للكلمة ، ذلك أنه رزق إلى جانب ذلك عبقرية فى الحكم شهد بها تكوين حكومته المركزية وحكومته الإقليمية . ويمكن أن نرجع أفكار أكبر إلى أسلافه المباشرين أمراء سور الأفغان وسلاطين دلهى . وكان أول درس تعلمه من الماضى هو الخطر الذى ينجم عن قيام وزارة لاحدود لسلطانها . ومن ثم فهو قد أعاد تنظيم حكومته المركزية سنة ١٥٦٤ ،فعهد بالمهام المالية إلى « وكيل مطلق للديوان » أى وزير . ومن يومها انطفأ البريق الذى كان لسلطة الوكيل ،فقد أخملها الديوان كما أن أهمية هذه الوظيفة قد انتقصت أكثر من ذلك بتركها شاغرة مدداً طويلة . وكان الموظفون المهمون الآخرون فى الحكومة المركزية فى عهد أكبر هم « ميربخشى» و « ميرسامان » و« صدر الصدور» . ومن أعسر العسرأن نحدد مهام الميربخشى ، الذى كان يشار إليه على اعتبار أنه كبير صرافى الحربيةأو رئيس أركان الحرب ،ولعل الوظيفة الحديثة المناظرة لوظيفته وتناسبه أكثر من غيرها هى وظيفة كبير أمناء المؤن فى الجيش ؛ وكان الميربخشى فى عهد أكبر من حيث هو رئيس الإدارة العسكرية مسئولا عن جميع الانتقالات العسكرية أثناء الحملات ويمكن أن تسند إليه قيادة جيش فى الميدان . وتطبيقاً لسياسة أكبر الرامية إلى الفصل بين السلطات كان ميربخشى هو الذى يؤدى أعطيات الجند فى حالة الخدمة العاملة فقط . وكانت هذه المهمة فى الأحوال العادية من مهام الديوان . وكان ميرسامان متولياً إدارة «البيوتات» ومسئولا عن تنظيم الكارخانات ، والمصانع ، والورش والمخازن التى يقيمها الإمبراطور . أما صدر الصدور — أى المتحدث الأكبر عن العلماء — فكان هو قاضى القضاة ورئيس السلك القضائى . وكان لهذا الموظف فى الجزء الأول من عهد أكبر سلطات فوق العادة ، فقد كانت قراءته الخطبة باسم ملك جديد تسبغ الشرعية على ولايته للعرش . وكان له أيضاً حق الرعاية بالنسبة لتوصيته على الحالات المستحقة للمعونات من الملك « مددمعاش» . وليس بصحيح القول بأن أكبر ألغى هذا المنصب سنة ١٥٨١ : صحيح أن ستة صدور إقليميين قد أقيموا فى وظائفهم ، ولكن وظيفة صدر الصدور بقيت ، وإن كان قد انتقص منها ماكان لها من سلطات فوق العادة : وقد رتب جميع العاملين المهمين — سواء كانوا مدنيين أوعسكريين — طائفتين : أمراء ومنصبدارية على أساس عسكرى ؛ وقسموا ثلاثا وثلاثين طبقة وكانت رتبهم وأسبقيتهم مرتبتين بحسب عدد ما يشرف عليه كل شخص من خيل تتراوح ما بين ١٠ و ٥٠٠٠ جواد . وواضح أنه كانت هناك بعض الصلة فى عهد أكبر بين رتبة الموظف وعدد الجنود الذين يتولى أمرهم ، على أن المعنى الدقيق للمصطلحين « ذات » و« سوار» كان موضع خلاف .

وكان يدير الحكومة الإقليمية طبقات من العمال تناظر أولئك الذين يديرون الحكومة المركزية . وكانت الولايات ( صوبة = ولاية ) مقسمة مراكز ( سركار ) ، والمراكز مقسمة أقساماً أقل إلى مَحَلاّت ( أو «پركانوات» ، جمع پركانه ) : وكان بعد الشقة وتخلف المواصلات يقتضيان احتياطات محكمة لمنع الشغب والتمرد : وكان الوالى الإقليمى رئيساً بيروقراطياً لايسمح له أن يصبح شريفاً إقطاعياً . ولم تكن مدة ولاية الوالى قصيرة فحسب بل إن الموظفين الإقليميين المهمين مثل الـ « ديوان » و الـ « فَوْجدار » (أى الرئيس التنفيذى للسركار) كان تعيينهم على يد الحكومة المركزية . وإلى ذلك كان ثمة نظام محكم للتجسس يقوم عليه واقعه نويس ( المخبر ) وغيره من الموظفين :

وكانت سياسة أكبر حيال الموارد ثمرة ثلاث تجارب ، وفى كل حالة كان يتبع مجموعة مختلفة من قواعد تقدير الضرائب ، ولكن هذا التقدير كان يقوم فى الحالات الثلاث على أساس المساحة المبذورة ويختلف باختلاف المحصول : وقد فشلت التجربتان الأوليان ولم يستحدث نظام مستقر إلا فى السنة الرابعة والعشرين من حكم أكبر : وقد عرف هذا النظام باسم « ده ساله » ذلك أن التقدير كان يتم على أساس متوسط السنوات العشر السابقة ، وقد بذلت محاولة للتعامل تعاملا مباشراً مع الفلاحين الذين كانوا يؤدون العشر من مجموع محصولهم إلى الدولة . وقد فرض ذلك فى الولايات الست الوسطى فحسب ، تلك الولايات التى كانت النواة الأصلية للإمبراطورية .

سياسته الدينية : كانت سياسته الدينية تمليها بخاصة الاعتبارات السياسية والاعتبارات التى تتعلق بالأسرة الحاكمة : وكانت هذه السياسة قائمة على مبدأ «صلح كل» — أى الصلح مع الجميع — وإلغائه للجزية وللضريبة التى كانت تجبى من قبل من الحجاج الهندوس ، مستهدفاً ضمان ولاء رعاياه الهندوس الذين كانوا هم قوام السكان : وكذلك كانت هذه السياسة مرتبطة ارتباطاً لاينفصم بفكرته عن الملك ، كما كانت توكيداً للسيطرة على الدولة سياسياً واقتصادياً ومالياً : وتحقيقاً لهذا الهدف حدّ من سلطان العلماء بالمرسوم المعروف بمرسوم العصمة الصادر سنة ١٥٧٩ الذى قضى بالاعتراف به سلطة عليا فى الشئون الدينية : صحيح إن أكبر كان أمياً ، إلا أنه كان مهتماً اهتماماً صحيحاً بدراسة الدين المقارن ، كما أقام « عبادت خانه » أى داراً للعبادة كان يجتمع فيها علماء جميع الأديان ليتناقشوا فى المشاكل الدينية : وقد أقنعت هذه المناقشاتُ أكبرَ بأن جميع الأديان تنطوى على الخير ، وشجعته على أن يستن عقيدة جديدة منتقاة من الأديان عرفت باسم « دين إلهى » ، وقد رجا مفاخراً أن تنال القبول لدى رعاياه : وكان الذى أدى إلى اضمحلال الإمبراطورية المغلية تنكر خلفائه المباشرين لسياسة المصالحة التى استنها وخروجهم شيئاً فشيئاً عن المبادئ الجوهرية لحكمه .

المصادر :

(١) أبو الفضل علاّمى : آئين أكبرى ( النص فى المكتبة الهندية *Bibl. Ind.* وقد ترجم فى السلسلة نفسها

H. Blochmann و H.S. Jarrett) (٢) الكاتب نفسه : أكبر نامه (النص فى المكتبة الهندية ، وقد ترجمه فى السلسلة نفسها H. Beveridge ) (٣) عبدالقادر بداءونى : منتخب التواريخ ( النص فى المكتبة الهندية ، وقد ترجمه فى السلسلة نفسها Ranking و Lowe و Haig ) (٤) نور الحق : زبدة التواريخ (٥) وانظر أيضاً عن المؤرخين الذين كتبوا بالفارسية Storey (٦) Kaiser : Graf von Noer *Akbar* ، ليبسك ( ترجمه A.S. Beveridge ؛ كلكتة سنة ١٨٩٠) (٧) *Akbar the Great*: V.A. Smith *Moghul* الطبعة الثانية ، سنة ١٩١٩ (٨) *Cambridge History of India* ، جـ ٤ ، سنة ١٩٣٧ (٩) Abdul Aziz : *The Mansabdari System and the Mughal Army* ، لاهور (١٠) Ibn Hasan : *The Central Structure of the Mughal Empire* ، سنة١٩٣٦ (١١) W. Irvine : *Army of the Indian Moguls* ؛ سنة ١٩٠٣ (١٢) W.H. Moreland : *India at the Death of Akbar* ، سنة ١٩٣٣ (١٣) الكاتب نفسه *The Agrarian System of Moslem India* ، سنة ١٩٢٩ (١٤) T. Raychaudhuri : *Bengal Under Akbar and Jahangir* ، كلكتة سنة ١٩٥٣ (١٥) P. Saran: *The Provincial Government of the Mughals* ، الله آباد سنة ١٩٤١ (١٦) R.P. Tripathi: *Some Aspects of Muslim Administration* ، الله آباد سنة١٩٣٦ (١٧) J.S. Hoyland: ترجمة لكتاب *The Commentary of Father Montserrate* ، سنة ١٩٢٢ (١٨) C.H. Payne : *Akbar and the Jesuits* ، سنة١٩٢٦ (١٩) E. Maclagan : *The Jesuits and the Great Mogul* ، سنة ١٩٣٢ (٢٠) J. J. Modi : *Parsees at the Court of Akbar* ، بومباى سنة ١٩٠٣ (٢١) M. Raychoudhuri : *The Din-i-Ilahi* ، كلكتة سنة ١٩٤١ (٢٢) E. W. Smith : *Mughal Architecture of Fathpur Sikri* فى Archeological Survey of India ، سنة١٨٩٦ (٢٣) انظر مواد « أبوالفضل » و« عزيزموكا » و« مبارك نگورى » و « فتحپور سيكرى » .

خورشيد [كولن ديفز C. Collin Davies ]

+ « أكبر سيد حسين » الله آبادى : شاعر هندى مسلم ، كتب بالأردية متخذاً الاسم المستعار أكبر .

ولد أكبر سنة ١٨٤٦ فى باره ، وهى قرية صغيرة بالقرب من الله آباد ، وتلقى فى المدارس تعليماً عارضاً متقلباً ؛ ومارس المحاماة عدة سنوات ثم قضى عدة سنين من حياته قاضياً فى خدمة الحكومة البريطانية حتى اعتزل سنة ١٩٠٣ ، وتوفى أكبر فى سبتمبر سنة ١٩٢١ .

وأهم خصائص أكبر التجاؤه إلى الفكاهة والسخرية لفرض آرائه فى الموضوعات السياسية والاجتماعية ؛ وزاد من رواج آثاره بين الناس زيادة كبيرة تلاعبه بالألفاظ ، وقد أكثر من ذلك إكثاراً واستخدمه استخداماً يؤثر فى النفوس ، وكان تمكنه من الأردية الخالصة يعادله قدرته على أن يطوع لتحقيق غرضه كلمات غريبة سواء

إنكليزية أوعامية : وكان معظم اهتمامه فى شعره من الناحية الاجتماعية يكمن فى أنه أراد أن يكون هذا الشعر فى نظر الناس تعليقاً جارياً على الأدواء الاجتماعية لمعاصريه والنزعات السياسية والدينية السائدة فى زمنه ، وقد أكسبه هذا الشأن الذى اضطلع به — وهو أن يكون معلقاً يتناول بالفكاهة الحياة المعاصرة — لقب « لسان العصر » . على أن نقده ليس ثمرة تفكير اجتماعى عميق أومدعم بالأسانيد ، وإنما هو ردةٌ عاطفية لعقل محافظ على صبغ الحياة الهندية بالصبغة الغربية صبغاً كان بطبيعة الحال آخذاً مجراه منذ وقت طويل ، وكانت سهام ذكائه وسخريته لاتمس إلا ظواهر الأشياء ، ولما كانت أطوار الحياة التى نقدها قد ولت عن مجتمع اتصف بالتغير فإن جملة كبيرة من شعره خليقة بأن تفقد حيويتها فى نظر الأجيال القادمة .

وجمعت آثاره الشعرية فى أربعة مجلدات، ونشرت كثيراً بعنوان « كليات أكبر » ، وقد نشر المجلد الأول سنة ١٩٠٩ ، والرابع سنة ١٩٤٨ ؛ وكذلك نشرت رسائله فى عدة مجموعات .وقبل وفاته بقليل صنف أكبر « گاندى نامه » وسجل فيها الآراء السياسية لمختلف الأحزاب التى اشتركت فى تلك الحركة المناهضة للبريطانيين التى تزعمها المهاتما غاندى ، وقد نشرها م . نعيم عبد الرحمن فى الله آباد سنة ١٩٤٨ .

المصادر :

(١) R. B. Saksena : A History of Urdu Literature ، الطبعة الثانية ، الله آباد سنة ١٩٤٠ ص ٢٢٧ — ٢٣٨ (٢) T.G. Bailey : A History of Urdu Literature كلكتة—لندن ، سنة ١٩٣٢ ، ص ٩٧ (٣) M. Sâdiq : Twentieth Century Urdu Literature ، بومباى سنة ١٩٤٧ ، ص ١١ — ١٥ (٤) قمر الدين أحمد البدايونى : بزم أكبر ( بالأردية مثل الكتب الآتية )، دلهى سنة ١٩٤٤ (٥) العدد الخاص بأكبر من مجلة عليگره التى يحررها س: شبيه الحسن ، عليگره سنة ١٩٥٠ (٦) س. عشرت حسين : حيات أكبر الله آبادى ، كراتشى سنة ١٩٥١ (٧) لسان العصر ،نشره أختر أنصارى، كراتشى سنة ١٩٥١ (٨) Akbar is Dawr Mên (وهو معرض آراء ) نشره أختر أنصارى ، كراتشى من غير تاريخ (٩) عبد الماجد دريا بادى : أكبر نامه ، لكهنو سنة ١٩٥٤ .

خورشيد [ عنايت الله Sh. Inayatullah ]

+ « أَكْثَم بن صَيفى » بن رِياح بن الحارث ابن مخاشن أبو حَيدة ( أوأبو الحفاد فى الأنساب ؛ على أن البيت الذى استُشهد به فى هذا الكتاب قد نسب فى كتاب المعمّرين، ص ٥٢ ، إلى ربيعة ابن عُزَى ، وهو أيضاً من أسيّد ) من بطن أسيّد من قبيلة تميم : كان من القضاة فى الجاهلية، وتقوم ترجمة حياة أكثم فى معظمها على قصص أسطورية، ويتحدث كثير من الروايات عن بعثات بعث بها الملوك والزعماء يطلبون نصحه ، وتشمل أقوالُ أكثم حِكما عن الحياة والصداقة والسلوك والفضيلة والنساء إلى غير ذلك ، ونستطيع أن

تقارن بين شخصيته التى بدت فى هذه الأقوال وبين شخصية لقمان الذى تنسب روايات أخرى إليه فعلا حكماً منسوبة لأكثم .

وقد اشتهر أكثم بأنه من المعمَّرين ، وتحاول الرواية الإسلامية أن تصل بينه وبين شخص النبى (ص) وتؤكد أن أكثم رضى بالإسلام ، بل يقال إنه حض قومه على الدخول فى هذا الدين ، وأنه مات شهيداً فى طريقه إلى النبى ، ولكن هذه الروايات موضوعة قطعاً .

ويروى أنه كان لأكثم أحفاد فى الكوفة ، وخاصة القاضى يحيى بن أكثم .

المصادر :

(١) النقائض بين جرير والفرزدق (طبعة Bevan)، الفهرس (٢) البلاذرى : أنساب الأشراف ، مخطوط فى إستانبول ، الأوراق ٩٦٤ ظهر ، ١٠٧٠ — ١٠٧٥ ظهر (٣) ابن حبيب : المُحَبَّر ، الفهرس (٤) السجستانى : كتاب المعمَّرين ، طبعة گولدتسيهر ، ص ٩ — ١٨ (٥) الجاحظ : البيان والتبيين ، الفهرس (٦) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، القاهرة سنة ١٩٣٥ ، ص ٣٥ ، ١٣٠ ، ٢٤٠ (٧) الكاتب نفسه : عيون الأخبار ، الفهرس (٨) المبرّد : الكامل ، القاهرة سنة ١٣٥٥هـ ، الفهرس (٩) الوشّاء : الفاضل ، مخطوط بالمتحف البريطانى ، القسم الشرقى ، رقم ٦٤٩٩ ، الأوراق ١١٨ ظهر إلى ١٢١ ظهر (١٠) الأغانى ، الفهارس (١١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، الفهرس (١٢) الضبّى : الفاخر ، طبعة Storey ، الفهرس (١٣) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ، ص ٢٠٠ (١٤) ابن الأثير : أسد الغابة سنة ١٢٨٠هـ ، جـ ١ ص ١١١ — ١١٣ (١٥) ابن حجر : الإصابة ، رقم ٤٨٢ .

خورشيد [ كستر M.J. Kister ]

+ « أَكْدَرِيَّة » : اسم يطلق على مسألة فقهية مشهورة عويصة من مسائل الميراث تدخل فى « المسائل الملقّبة » ، وهى : إذا ماتت المرأة عن (١) زوجها (٢) أمها (٣) جدها ، و (٤) أختها سواء أكانت شقيقتها أم أختها لأبيها ، فيكون نصيب الزوج من ميراثها النصف ، والأم الثلث (القرآن الكريم ، سورة النساء ، آيتى ١٢ — ١٣) ويبقى السدس للجد والأخت ، وإذا ورث الجد والأخت معاً كانا من العَصَبات أى أن الأخت ترث نصف نصيب الجد ، ويرث الاثنان كل ما يبقى من الميراث عند ما يستوفى أصحاب الفرائض فرائضهم .

ووفقاً للتفسير الشائع للآية الثانية عشرة من سورة النساء ، للجد الحق دائماً فى أن يطالب بسدس التركة ، وعندئذ لا تأخذ الأخت شيئاً ما ، وهذا هو رأى الحنفية ، فهم يقولون إن الجد فى هذه المسألة حجب الأخت حجب حرمان ، ولكن المذاهب الفقهية الأخرى ترى أن الجد والأخت فى هذه المسألة لا يعتبران من العصبات بل هما ينالان النصيب الذى حدده لهما القرآن بنفس الطريقة التى يرث بها الزوج والأم ، وعلى هذا يكون التقسيم كالآتى :

الزوج : يرث نصفاً يساوى ثلاثة أسداس .

الأم : ترث الثلث يساوى سدسين .

الجد : يرث السدس يساوى السدس .

الأخت : ترث النصف يساوى ثلاثة أسداس.

وبوساطة العَوْل (انظر هذه المادة) تقسم المسألة على تسعة بدلا من قسمتها على ستة، وبذلك :

ينال الزوج ثلاثة أتساع .

تنال الأم تسعين .

ينال الجد تسعاً .

تنال الأخت ثلاثة أتساع .

ومن حيث أن الأخت بعد ذلك كله ليس لها الحق إلا فى نصف نصيب الجد فيجب أن نعود إلى تقرير النسبة الصحيحة بين نصيبيهما ، فهما معاً يرثان أربعة أتساع أى اثنى عشر من سبعة وعشرين ، والجد ينال ثمانية من سبعة وعشرين ، والأخت تنال أربعة منها

وتختلف آراء الفقهاء فى علة تسمية المسألة « أكدرية » ، فجماعة يرون أنها من الكُدرة لأن الرأى فيها أكدر غير واضح ، أو لأن الأسس المسلم بها عامة ليست واضحة فى هذه المسألة ، ويميل آخرون إلى الاعتقاد بأن أكدر اسم رجل وكل إليه عبد الملك بن مروان هذه المسألة ، على أنه لاتزال توجد تفسيرات كثيرة من هذا القبيل .

المصادر :

(١) تاج العروس ، جـ ٣ ، ص ٥١٨ (٢) المطرّزى : المُغْرِب فى ترتيب المعرب ، هذه المسألة (٣) لسان العرب جـ ٦ ، ص ٤٥٠ (٤) الدمشقى : رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة ، بولاق سنة ١٣٠٠هـ ، ص ٩٦ (٥) ابن حجر الهيثمى : التحفة ، القاهرة ١٢٨٢هـ ، جـ ٣ ، ص ١٥ (٦) كتب الفقه الأخرى (٧) Satillana : *Instituzioni*، جـ ٢ ، ص ٥١٧ (٨) الكاتب نفسه : *Sommario del diritto malecheta de Khalil Ibn Ishaq* ، جـ ٢ ، ميلانو سنة ١٩١٩، ص ٨٢٣ (٩) H. Laoust : *Le Précis de droit d'Ibn Qudama* ، بيروت سنة ١٩٥٠، ص ١٣٩ (١٠) R.K. Wilson : *Anglo - Muhammedan Law* ، الطبعة السادسة ، ص ٢٢٩ .

[ جوينبول Th. W. Juynboll ]

« إكر » : (انظر مادة « إكرى ») .

« إكراد » : (انظر مادة « كرد ») .

« إكردير » : قصبة قضاء سنجق حميد آباد فى ولاية قونية ، وهى على لسان من الأرض فى الطرف الجنوبى من بحيرة إكردير ، يسكنها بضعة آلاف كلهم من المسلمين ، ويقطن جزيرة نيسى المجاورة (نيسى باليونانية، وبالتركية نيسين أو نيس أطه‌سى) نحو ألف من الروم يتكلمون التركية ، كما يوجد بها دير للرهبان .

ويظن أن مدينة إكردير سقطت فى يد السلاجقة فى الوقت الذى فتح فيه قلج أرسلان الثالث ولاية

إسپارطة عام ٦٠٠—٦٠١هـ ( Houtsma : Recueil etc. ج٣، ص٦٢) ، ويقال إن قيقباذالأول هو الذى ابتنى قلعتها التى خربت الآن ، وبعد سقوط دولة السلاجقة ، أصبحت إكردير عاصمة ملك حميد أوغلى التركمانى ، وأسماها فلك الدين — وهو من أوائل حكام هذه الأسرة ( بداية القرن الرابع عشر) فلكباد أوفلك آباد ( أبو الفداء : تقويم البلدان ، ترجمة Reinaud ج ٢ ، ص ٢ ، ١٣٤) ؛ وفى عام ٧٨٣ أو ٧٨٤ هـ باع آخر حكام أسرة حميد أوغلى مملكته إلى السلطان مراد الأول ، وبذلك أصبحت إكردير تابعة للدولة العثمانية . وفتح تيمورلنك المدينة وجزيرة نيس أطه سى المنيعة فى السابع عشر من شعبان عام ٨٠٥ ( ١١ مارس سنة ١٤٠٣م ؛ يذكر سعد الدين عن شرف الدين أن ذلك حدث فى السابع عشر من رجب ) أثناء توغله فى الأناضول ، وأعطاهما إلى القرمان أوغلى الذين أعادهم إلى الحكم . واضطر هؤلاء إلى إعادتهما إلى العثمانيين عام ١٤٢٥م وردّوا أيضاً مركز حميدلى ، وبالمدينة مالا يقل عن ثلاثين مسجداً كبيراً وثمانى عشرة زاوية كما توجد بها مكتبة صغيرة فيها ٢١٨ مخطوطاً ، وكان ينطق باسم هذه المدينة فى الأصل « إكردور » (ابن بطوطة ، ج ٢ ، ص ٢٦٧ ؛ ابن فضل الله فى .Not. et Extr ج ١٣ ، ص ٣٦٠ — ٣٨٤ ) .

المصادر :

(١) سعد الدين ، ج ١ ، ص ٢١١ وما بعدها

(٢) حاجى خليفة : جهانّما ، ص ٦٤٠ (٣) Sarre : Reise in Kleinasien ص ١٤٢ وما بعدها ، انظر كذلك مادة « حميد أوغلى » .

[ مورتمان J.H. Mordtmann ]

« أكرمان » ( انظر مادة « آق كرمان » ) .

« إكرم بك » محمود : من أهم شعراء الترك الغنائيين فى العصر الحديث ، نظم أغانى وقصصاً تقوم على الحب والخيال على النمط الفرنسى ، وهو بإدخاله هذه الصور الجديدة نهض بالشعر فى وطنه ، ودواوينه التى تسمى « نغمه سحر » ( أنغام السحر ) و « زمزمه » ( الهمسات ) و « گنجلك » ( الشباب ) لها شهرة فائقة ، وكتب إكرم بك أيضاً عدة قصص تمثيلية أكثرها أصالة « وصلت » عام ١٨٤٧م وهى قصة جارية أحبت سيدها الشاب ولذلك باعتها سيدتها ، وكان هذا الشاعر لا يزال على قيد الحياة حتى عام ١٩٠٢ .

المصادر :

(١) P. Horn : Geschichte der turkischen moderne ص ٣٧ .

[ إيوار Cl. Huart ]

« إكرى » بالألمانية إرلَو Erlau : مقر الأبرشية والمركز السياسى لإقليم هيفز المجرى Heves ، كانت فى أيدى الأتراك من عام ١٥٧٦ إلى عام ١٦٨٧م ، وهى مشهورة بنوع خاص

بدفاعها المجيد الموفق تحت إمرة ستيفان دوبو Stephan Dobo من ٩ سبتمبر إلى ١٨أكتوبر عام ١٥٥٣م أمام هجمات الوزير أحمد ( Von Hammar : *Gesch. d. Osm: Reiches* ، جـ ٣ ، ص٣٠٧ وما بعدها ؛ Jorga : *Gesch. d. Osm. Reiches* ، جـ ٣ ، ص ٢٤٣ ). ولم يفلح الترك فى الاستيلاء عليها إلا فى عهد السلطان محمد الثالث عام ١٥٩٦م ( v. Hammar : الكتاب المذكور ، جـ ٤ ، ص ٢٦٢ وما بعدها ؛ Jorga : الكتاب المذكور ، جـ ٣ ، ص ٣٢١ وما بعدها ) . ولما توفى قائد حاميتها عثمان رستم أغا عام ١٦٨٧م سلمت المدينة إلى القائد المجرى كرافا Caraffa ( v. Hammar : الكتاب المذكور ، جـ ٦ ، ص٥٠٧ ؛ Jorga : الكتاب المذكور ، جـ ٤ ، ص ٢٢٩ ) .

«إكرى طاغ» ( انظر مادة «جبل الحارث» )

«الإكسير» ، أو إكسير الفلاسفة : هو الوسيلة السحرية التى اعتقد أرباب الكيمياء أنهم يستطيعون بها تحويل المعادن الخسيسة إلى فضة وذهب ، وهو مرادف لحجر الفلاسفة . ونحن لا نجد إلى الآن هذا الاسم فيما كتبه اليونان قديماً فى الكيمياء ، إلا أننا لا نكاد نشك فى أنه مشتق من الكلمة اليونانية «كسريون» ومعناها ذرور للجروح . وكثيراً ما ورد ذكره فى مصنفات جابر بن حيان التى نشرها برتلو Berthelot . والإكسير يدخل المعادن وينفذ فيها كما ينفذ السم فى الجسد ، والقليل منه يحيل من المعدن إلى ذهب ما يبلغ وزنه مليون مرة من وزن كمية الإكسير ، وهو لا يحفظ إلا فى أوان من الذهب أو الفضة أو البلور لأنه يؤثر فى الزجاج . ويعرّف صاحب كتاب مفاتيح العلوم الإكسير بأنه «الدواء الذى إذا طُبخ به الجسد المذاب جعله ذهباً أو فضة» . ويعرّفه المؤلفون الأقل تثبتاً بأنه «مشهور الاسم معدوم الجسم» . وقد انتقلت كلمة «إكسير» إلى فلاسفة العصور الوسطى عن طريق مصنفات العرب فى الكيمياء وخاصة ابن سينا فى كتاب النفس ، ومن هؤلاء الفلاسفة روجر باكون ( Roger Bacon : *Opus Minus, Speculum Alchemiae etc.* ) وألبرتوس الكبير فى القرن الثالث عشر ، وفى المؤلفات المنسوبة إلى رايموندوس لولوس Raymundus Lullus زيدت كثيراً خواص الإكسير . ويعتبر الإكسير عند روجر باكون وفى المصادر العربية التى نقل عنها وسيلة لإطالة الحياة وذلك لأنه لما كان الإكسير يرفع المعادن الخسيسة إلى الكمال ويبرئها مما فيها من نقص فإنه يستطيع إزالة علل البدن ويحفظه سليما ويطيل الحياة . وكان يحضر إكسير الحياة منذ قرون ، ولا يزال يحضر إلى الآن من جميع العناصر باختلاف أنواعها .

المصادر :

(١) H. Kopp : *Beitrage zur Geschichte der Chemie* برنسويك سنة ١٨٦٩ ، ص ٢٠٩ ، ٤٥٠ وما بعدها (٢) الكاتب نفسه : *Die Alchemie in alterer und neuerer, Zeit* هيدلبرغ سنة ١٨٨٦ (٣)

Berthelot : *La chimie au moyen âge* ، ج ٣
(٤) Van Vloten : *Mafatih al-Ulum* ، ص٢٦٥
(٥) Roger Bacon : *opus minus* ، طبعة Brewer
(٦) E. Wiedemann : *Beiträge z. Gesch. d. Naturw.* ، ج ٢ ، ٢٤ (٧) Gildemeister : *Alchymie* فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* ج ٣٠ ، سنة ١٨٧٦ ، ص ٥٣٤ وما بعدها .

[ رسكا J. Ruska ]

« إكلة » هى « الغانغرانا » : كتب ابن سينا عنها فقال : عندما يعرض الفساد للعضو يلتهب ما حوله ويؤدى إلى غانغرانا وتسمى « إكلة » ، ويقال لحال الجزء من العضو الذى يعفن موت ، ولولا غلظ مادتها لم تلزم واندفعت .

ومن الأدوية المانعة للإكلة أن يؤخذ من الزنجار والعسل والشب بالسوية ويلطخ به فإنه يمنع ويسقط المتعفن ويحفظ مايليه ، فإن جاوز الحال حال الورم وحال فساد لونه فأخذ فى ترهل وترطب يسيراً فهذا منه أخذ فى العفن فيجب أن ينثر عليه زراوند أومدحرج وعفن بالسوية حتى يجففه ، وكذلك الزاج أيضاً والقلقطار جيدان خصوصاً بالخل وورق الجوز ؛ وكذلك قثاء الحمار أو عصارته طلاء ، فإن أخذ بعض اللحم يفسد قطعته و أسقطته بمثل أقراص الأندرون ، وأقوى منه فلدفيون ؛ فإذا سقطت طبقة تداركت بالسمن تجعله عليه ثم تسقط الباقى حتى يصل إلى اللحم الصحيح ؛ والزاج الأحمر بثور جيد على الترهل والتعفن ، فإذا ظهر العفن فلا يدافع بالقطع والإبانة فيعظم الخطب ؛ وإذا عظم الورم حول التعفن فقد مدح له سريق بعصارة البنج ، وليس هو عندى بجيد بل يجب أن يكون استعمال مثله على الموضع الصحيح ليمنع عنه ويردع ، فإذا قطعت العضو الذى تعفن يجب أن يكوى ماحيط به بالنار فذلك هو الحزم ، أو بالأدوية الكاوية المحرقة وخصوصاً فى الأعضاء السريعة القبول للعفن بسبب حرارتها ومجاورة الفضول الجارية لها ، مثل المذاكير والدبر فهذا القدر هو الذى نقوله هنا ، وتجد فى كلامنا فى القروح المتعفنة ما يجب أن تضيفه إلى هذا الباب .

[ ليبر J. Lippert ]

« الإكليل » اسم يطلق على جملة من صور السماء هى الآتى بيانها :

١ — الإكليل : يطلق هذا الاسم على الأنجم[1] الثلاثة $\beta$ و $\delta$ و $\pi$ التى توجد على جبهة العقرب فى شكل زاوية منفرجة ، ومن هذه النجوم يتألف المنزل السابع عشر من منازل القمر .

٢ — الإكليل الشمالى : واسمه باليونانية ستيفانوس وباللاتينية كورونا Corona ، وهو صورة سماوية من ثمانية أنجم خلف عصا العوّاء ، وتطلق عليها كذلك أسماء « الفكّة » و « قَصْعَة المساكين » وبالفارسية « كاسه درويشان » و « كاسه شكسته » أى « القصعة المثلومة » ذلك لأن استدارة النجوم التى يتألف منها الإكليل تنثلم فى إحدى نواحيها ، ويعرف الإكليل باسم — الفكة — أيضاً ، وهى « نَيِّرُهُ » أى النجم الرئيسى فيه .

(١) جاء فى كتب الانواء التى الفها العرب : الاكليل وهو ثلاثة كواكب على راس العقرب ، ولذلك سميت اكليلا
[illegible] الولى

٣ — الإكليل الجنوبى : ويسمى باليونانية ستيفانوس نوتيوس ، وهو صورة من صور السماء تتألف من ثلاثة عشر نجماً صغيراً قدام النجمين α و β اللذين على عرقوب الرامى . وتسمى نجوم الإكليل الجنوبى أيضاً «القبة» أو «أدحىّ النعام» لوقوعها جنوبى النعامين : ومن كواكب الإكليل الجنوبى يتألف المنزل العشرون من منازل القمر .

المصادر :

(١) القزوينى : عجائب المخلوقات ، طبعة فستنفلد ، ج ١ ، ص ٣٢ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٨

(٢) L. Idler : *Untersuchungen über den Ursprung der Sternnamen* ، ٥٨ ، ١٧٦ ، ٢٨١ .

[ J. Ruska رسكا ]

تعليق على مادة « الإكليل »

إن إكليل برج العقرب — وهو أحد الأكاليل الثلاثة التى أحصاها العلامة رسكا ويتألف من الكواكب الثلاثة التى على جبهة هذا البرج أو رأسه — يسمى إكليل الجبهة ، وهو أحد منازل القمر الثمانية والعشرين ويعرف بمنزل الإكليل فحسب : ونوء هذا المنزل أى طلوعه وسقوطه هو أن يطلع لثلاث عشرة ليلة تخلو من تشرين الثانى ويسقط لثلاث عشرة تخلو من أيار . ومن أقوال العرب المأثورة فيه : « إذا طلع الإكليل هاجت السيول » والواقع أن فى نوء الإكليل ، أى بين طلوعه وسقوطه ، تكثر الأمطار والغيوم .

وثانى الأكاليل الثلاثة بمقتضى الترتيب الذى وضعه لها العلامة رسكا هو الإكليل الشمالى الذى يسميه العرب بالفكة أى باسم نيّرها أى أكبرها حجماً فى رأى العين . والإكليل الشمالى يشبه فى استدارته محارة اللؤلؤ أى صدفتها ، ولذا يسميه الصينيون «كوكبة المحارة» كما يسمون نيرها الآنف الذكر «اللؤلؤة» ، وهو يبدو ساطعاً وسط الاستدارة كالجوهرة السنية وسط العقد . غير أن إلى جانبه فضاء كالثلمة يباعد بينه وبين الخامس من كواكبه وهو الذى يتبع النير أو اللؤلؤة أو الفكة فى النصف الآخر من الاستدارة إلى ناحية الجنوب أى فيما يلى الثلمة : ولكوكبة الإكليل الشمالى أسماء غير ما تقدم منها : قَصعة المساكين عند العرب وكاسه درويشان وكاسه شكسته أى القَصْعَة المثلومة عند الفرس .

ولتسمية الإكليل الشمالى بهذا الاسم أصل فى أساطير الأولين من الإغريق ( الميثولوجيا ) مؤداه أن غادة حسناء سباها شاب مفتون بها وتركها وحيدة على شاطئ البحر وعلى مفرقها إكليل كان أهداه إليها ليكون أربونا — عربونا — لزواجهما فجاء الإله باخوس لنجدتها فقذف بالإكليل نحو السماء ليضيئها بلألائه الأبدى بين النجوم . وبينا كان الإكليل يخترق أجواز الفضاء تناثرت لآلئه وثبتت فى رقعة السماء كأنها جذوات متوهجة من النار بعد أن اتخذت فى أوضاعها هيئة الإكليل .

أما ثالث الأكاليل بحسب إحصاء العلامة رسكا فهو الإكليل الجنوبى ويتألف كما قال من ثلاثة عشر كوكباً فى الصورة قدام الاثنين اللذين

على عرقوب الرامى ؛ ويسميه العرب « القبة » لاستدارته ويسمونه « أدحى النعام » أى عشه لوقوعه على جنوب النعامين الصادر والوارد ؛ وفى الإكليل الجنوبى منزل القمر المعروف بالنعائم ؛

قلت إن العلامة رُسْكا أحصى ثلاثة أكاليل ربما كان يعتقد أنها أكاليل السماء ، ولكن هناك إكليلا — أوتاجاً — رابعاً فى كوكبة الجبار Orion المعروفة بالجوزاء (غير جوزاء منطقة فلك البرج) ويتألف من تسعة نجوم فى استدارة القوس ويسميه العرب إكليل الجوزاء أوتاج الجوزاء أوذوائب الجوزاء ، والإفرنج يسمونه Corona و Couronne كما يسمون الأكاليل الثلاثة سواء ؛ وإكليل الجوزاء أحد منازل القمر المعروف بالهقعة التى يمتد نوءُها من تسع تخلو من حزيران إلى تسع تخلو من كانون الأول ، والعرب يقولون : « إذا طلعت الهقعة يرجع الناس من النجعة » ؛

محمد مسعود

(Mémoire sur d'Arménie: St. Martin ، جـ١ ، ص١٨٩) ويصفها كاتب حديث مثل مولتكه Von Moltke بأنها بعدُ معقل الأرمن الذين يتركونها فى شبابهم ويسافرون إلى الآستانة ثم يعودون إليها بالثروة التى جمعوها : وقدر كوينيه Cuinet عدد سكان المدينة بـ ١٩٠٠٠ نسمة ، وقدره يورك Yorke بـ ١٥٠٠٠ نسمة : والسكان نصفهم من الأرمن ونصفهم من الترك . وقد حدثت عام ١٨٩٥م — ١٨٩٦م مذابح للأرمن فى تلك المدينة ؛

المصادر :

(١) حاجى خليفة : جهانما ، الآستانة ١١٤٥هـ ، ص ٦٢٤ (٢) Ritter : Erdkunde ، جـ١٠ ، ص ٧٩٠ — ٧٩٢ (٣) H. von Moltke : Briefe über Zustande ... in der Türkei ص ٣٧٨ وما بعدها (٤) V.W. Yorke : المجلة الجغرافية ، جـ ٨ (سنة ١٨٩٦ ، جـ ٢) ص ٣٣٣ وما بعدها

[هارتمان R. Hartmann]

« إكن » : قصبة قضاء بلغ عدد سكانه حوالى ٦٠٠٠٠ نسمة فى سنجق خربوط فى ولاية معمورة العزيز ؛ ولها موقع فريد يرتفع عن سطح البحر نحو ٣٠٠٠ قدم فى مكان مغطى بالغابات يتسع فيه النهر عند الشاطئ الأيمن لقره صوأو الفرات الغربى فى الشمال الشرقى لعرب كير التى تحيط بها قمم تلال يبلغ ارتفاعها ١٣٠٠ قدم تنحدر على جوانبها مجار مائية عدة . ويقال إن المدينة أنشأها أرمن من البَسْفُرْجان فى القرن الحادى عشر الميلادى

+ « أَكَنْصوص » أبوعبد الله محمد بن أحمد : مؤرخ وأديب مراكشى ينتسب إلى قبيلة « إداو — كنصوص » البربرية التى سكنت السوس فى الجنوب من مراكش حيث ولد هو سنة ١٢١١هـ (١٧٩٧م) . ودرس أكنصوص فى فاس وحصل على وظيفة كاتب سر فى البلاط الشريفى ؛ ثم رقى إلى رتبة الوزارة سنة ١٢٣٦هـ (١٨٢٠م) وعهد إليه السلطان مولاى سليمان بعدة سفارات رسمية ، ولكنه فقد وظيفته بعد وفاة هذا السلطان

سنة ١٢٣٨هـ (١٨٢٢م) ، واعتكف فى مراكش ، وانصرف فيها إلى نظم الشعر وتصنيف كتب التاريخ وأصبح من أئمة الطريقة التجانية . وتوفى أكنصوص فى سن عالية بعد أن كف بصره؛ وذلك فى ٢٩ من المحرم سنة ١٢٩٤ (١٤ فبراير سنة ١٨٧٧م) فى مدينة مراكش . ولايزال يزور قبره — القائم خارج باب الرّب — الداخلون الجدد فى سلك الطريقة .

وأهم كتب أكنصوص تاريخ عام للإسلام حتّى عصره ، وقد دفعته العزة الوطنية إلى العناية بتاريخ بلاده وبخاصة الأسرة العلوية الحاكمة فى مراكش من أصولها حتّى سنة ١٢٨٢هـ (١٨٦٥م)؛ وعنوان هذا التاريخ الضخم الذى طبعت منه نسخ محدودة على الحجر فى فاس سنة ١٣٣٦هـ (١٩١٨م) هو «الجيش العرمرم الخماسى فى دولة أولاد مولانا على السجلماسى» . وأكبر ميزة لهذا التاريخ هو أنه يشمل أول خبر عن السلطانين عبد الرحمن بن هشام ومحمد بن عبد الرحمن ، وقد عول عليه من بعد كل التعويل أحمد بن خالد الناصرى (انظر هذه المادة) فى كتابه «الاستقصا» . أما عن العهد المتقدم فقد انتهب كتاب «الجيش» انتهابا التاريخين الإخباريين اللذين كتبهما الإفرانى (انظر هذه المادة) والزيّانى (انظر هذه المادة) .

**المصادر :**


(١) E. Lévi-Provençal : *Chorfa* ، ص٢٠٠ — ٢١٣ (وبه مصادر ، ص٢٠٠ ، تعليق١) (٢) الكاتب نفسه : *Extraits des historiens arabes du Maroc* ، الطبعة الثالثة ، باريس سنة ١٩٤٨ ، ص٨ — ٩ ، ١٢٦ — ١٢٧ (٣) Brockelmann : القسم ٢ ، ص ٨٨٤ — ٨٨٥ .


خورشيد [ ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal ]

«أل» : أداة التعريف فى اللغة العربية ، ويذهب سيبويه وجمهور النحاة إلى أن الألف همزة وصل مجلوبة للابتداء بها ، أما اللام فهى حرف التعريف الحقيقى . أما الخليل فيرى أن الألف فى جميع الأحوال جزء من أصل الكلمة وإنما يلحقها التخفيف فتحذف فى الوصل لكثرة دورانها فى الكلام ، ولهذا يسمى أداة التعريف الألف واللام بينما يسميها أكثر النحاة لام التعريف فحسب . ويقول علماء اللغة العربية إن اللام للإشارة مثل اللام فى ذلك وفى الذى ؛ وهذا يشبه أداة التعريف فى العبرية إذ لها مدلول الإشارة ، ويظهر أن الصيغة الأولى لأداة التعريف فى العبرية كانت «ها» لا «هل» وهى التى تناظر أداة التعريف فى العربية ؛ ولا يزال أثر معنى الإشارة لحرف التعريف باقياً فى كلمتى الآن واليوم ، ولو أنه أصبح أداة للتعريف فقط . وتكتب الأداة والكلمة التالية لها كلمة واحدة وتدغم اللام إذا كان الحرف الأول من الاسم من حروف الثنايا أو من حروف الصفير (الزمخشرى : المفصل ، ص١٩٣ ، س١٩ وما بعده) . وتستعمل «أل» لتعريف شخص وتسمى لام العهد ، أو لتعريف جنس وتسمى لام الجنس ؛ وتستعمل هذه الأداة فى بعض الأحيان اسما موصولا . وأهل اليمن

ينطقون بها أم (المفصل ص ١٦٩ ، س ٨ ؛ ص ١٧٤ ، س ١٨ وما بعده) وانظر مادة «التعريف».

المصادر :

(١) Lane : *Lexicon* ، ص ٧٤ ، العمود الأول وما بعده (٢) Wright : *Arabic grammar* ، الطبعة الثالثة ، جـ١ ، ص ٣٤٥ (٣) الكاتب نفسه : *Comp. Grammar* ص١١٤ — ١١٥ (٤) الزمخشرى : المفصل ، ص١٥٣ (٥) Zimmern : *Vergl. Grammatik* ص ٥٧ .

[ فايل Weil ]

« ألا » : كلمة تركية معناها موشّى أو مبرقش، وكثيراً ما تدخل فى الأسماء الجغرافية .

+ «ألاجه» : كلمة تركية هى فى الأصل تصغير لكلمة «ألا» (انظر هذه المادة) ومعنى ألا : منقّط أو مبرقّش أو مخطّط بألوان براقة (انظر Yule-Burnell : *Hobson-Jobson* ، مادة Alleja ص ٨ ، ٧٥٦) ؛ وتدخل ألاجه أيضاً فى بعض الأسماء الجغرافية ، وتجد مصداق ذلك فى المادة التالية .

+ «ألاجه حصار» أى القلعة المبرقّشة : الاسم التركى لمدينة كروشيڤاتس على الجانب الجنوبى من موراڤا الغربى ؛ وكانت المدينة قصبة الصرب فى عهد لازار وابنه، وكان لازار هذا قد جمع فيها جيشه ليسير به لقتال الترك ، وفقد إمبراطوريته فى وقعة قوصوه سنة ١٣٨٩م ؛ واحتل الترك ألاجه حصار سنة ١٤٢٨ بعد أن اعتلى العرش جورج برانكوڤتس الذى جعل سمندريه قصبته ؛ وكان للمدينة شأن فى الحروب الصربية ، وأقام فيها محمد الثانى مسبكاً للمدافع .

وكانت ألاجه حصار حاضرة سنجق فى إيالة الروملّى (انظر هذه المادة) ، وقد احتلها النمساويون مدة وجيزة سنة ١٧٣٧ ، واحتلوها مرة أخرى دامت من سنة ١٧٨٩ إلى سنة ١٧٩١ ثم ردّت إلى تركية بمقتضى معاهدة سِستُوڤو : واحتلها متمردو قره جورج الصربيون من سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨١٣ ؛ ونزل عنها سنة ١٨٣٣ لإمارة الصرب المستقلة استقلالا ذاتياً بوصفها مركزاً من «المراكز الستة» (G. Gravier : *Les frontières historiques de la Serbie* ، پاريس سنة ١٩١٩ ، ص ٦٧ ومابعدها) ؛ على أن حاميتها الصغيرة لم تستسلم وإنما أجبرت على ذلك بتجويعها .

المصادر :

(١) C. Jirechek : *Staat u. Gesellschaft im mittelalt Serbien* جـ٤ (*Denkschr. Ak. Wien*) ، سنة ١٩١٩ ، الفهرس (٢) الكاتب نفسه : *Gesch d. Serben* ، گوتا سنة ١٩١٨ ، ص ١٨٦ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢١١ (٣) B. de la Broquière : *Voyage d'Outremere* (Schefer) ص ٢٠٥ (٤) F. Babinger : *Mehemed der Eroberer* ، ص١٤٦ ، ١٦٥ ، ٣٨٥ (٥) أولياچلبى ، جـ٥ ، ص ٥٨٤ (٥) حاجى خليفة ، ترجمة J. Hammer : *Rumeli und Bosna* ، ص١٤٦ (٦) A. Boné : *Turquie d'Europe* ، پاريس سنة

١٨٤٠ ، ج ٢ ، ص ٢٥ ، ٣٩٥ ؛ ج ٣ ، ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، ٢٦٧ ؛ ج ٤ ، ص ٢٨٧

(٧) الكاتب نفسه : *Recueil d'Itinéraires dans la Turquie d'Europe* ، فينا سنة ١٨٥٤م ، ج ١ ، ص١٧٦ومابعدها (٨) R.M. Ilich : *Kruchevach*، سنة ١٩٠٨ .

خورشيد [ شتيرن S.M. Stern ]

+ «ألاجه طاغ» وترسم أيضاً ألاجه داغ : أى الجبل المبرقش ، اسم يطلق فى كثير من الأحيان على الجبال فى البلاد التى تتحدث بالتركية ، مثال ذلك أنه يطلق على : (١) جبل جنوبى غرب قونية (٢) جبل هو طنف من قره طاغ فى الجزء الجنوبى الشرقى من قارص هزم الروس الأتراك بالقرب منه فى ١٦ أكتوبر سنة ١٨٧٧ .

+ «ألاشِهْر» ، أى المدينة المختلفة الألوان : مدينة فى الأناضول عند سفح بوزداغ ( تمولوس قديماً ) بالقرب من قوزىچاى . وكان للمدينة فى الأزمنة القديمة وفى العصور البوزنطية شأن هام ، وكانت تعرف وقتذاك باسم فيلادلفيا نسبة إلى منشئها أتالوس الثانى فيلادلفوس ( انظر Pauly-Wissowa ؛ هذه المادة ) . وقد استولى عليها هى ومدن فرجيا الأخرى سليمان بن قطلمش سنة ١٠٧٥ أو١٠٧٦م ، ولكن الروم (البوزنطيين) استردوها سنة ١٠٩٨ واتخذوها قاعدة لحملاتهم على السلاجقة . ويقول ابن بيبى ( طبعة هوتسما ، ص ٣٧ ) إن المعركة التى دارت بين الإمبراطور تيودور لسكارس وكيخسرو الأول السلجوقى وفقد فيها كيخسرو حياته سنة ٦٠٧هـ ( ١٢١٠م ) قد نشبت بالقرب من هذه المدينة (وسميت هنا للمرة الأولى ألا شهر) ، ولكن المؤرخين البوزنطيين لايعزون هذا القول . وقد حاصر المدينة يعقوب الأول الگرميان أوغلى سنة ١٣٠٣ م ، ولكن الجنود المرتزقة القطالونيين فكوا الحصار عنها . ولكن أمراء الگرميان أوغلى كرروا عليها الحصار (سنتى ١٣٠٧ و١٣٢٤م) وانتهى الأمر بفرض الجزية عليها . وكانت الجزية تؤدى بعد ذلك لأمراء الأيدين أوغلى (انظر هذه المادة ؛ ولو أن رواية كتاب «دستور نامه» أنورى» التى تقول إن أومور بك الأيدين أوغلى استولى عليها فعلا سنة ١٣٣٥ لاتبدو مطابقة للواقع) : واستولى بايزيد الأول سنة ٧٩٤هـ ( ١٣٩١م ) على ألاشهر بوصفها آخر المدن الإغريقية الحرة فى آسية الصغرى ، ولكنها انتقلت سنة ١٤٠٢ إلى يد تيمور ، ثم إلى يد جُنَيْد بك حتى وقعت نهائياً فى حوزة العثمانيين على عهد مراد الثانى . ولم تحتفظ المدينة أيام العثمانيين بما كان لها من شأن وإنما كانت مجرد قصبة لقضاء (فى ولاية آيدين التى أصبحت من بعد ولايةمانيسا) : واحتلها اليونان ما بين سنتى ١٩١٩ و١٩٢٣ : وفى سنة ١٨٩٠ بلغ عدد سكان المدينة ١٧,٠٠٠مسلم و٤٠٠٠ يونانى بحسب تقدير كوينيه . وفى سنة ١٩٤٥ بلغ سكان المدينة ٨,٨٨٣ نسمة كلهم مسلمون ، وبلغ سكان القضاء الذى تبلغ مساحته ١,١١٥ كيلومتراً مربعاً : ٤٥,٧٩٢ نسمة

المصادر :

(١) Lebeau : *Histoire du Bas-empire*، باريس سنة ١٨٣٣ — ١٨٣٦ . جـ ١٥ ، ص ٣٥٧، ٤٢٦ ؛ ٤٤٦ ، ٤٤٧ ؛ جـ ١٦ ، ص ٦ ، ١٨٤ ، ٢٨٥ ، ٣٣١ ، ٤١٢ ؛ جـ ١٧ ، ص ٢٥٣ ؛ جـ ١٨ ، ص ٣ ؛ جـ ١٩، ص٤٢، ٧٦ ، ٣١٦ ؛ جـ ٢٠ ، ص ٤٦٠ (٢) Chalandon : *Alexis I Comnène*، باريس ١٩٠٠، ص ١٢ ، ١٩٧ ، ٢٥٥، ٢٦٥ (٣) الكاتب نفسه: *Jean II Comnène de Manuel Comnène*، باريس سنة ١٩١٢ ، ص ٣٧ ، ٢١٧ ، ٣٠٥ ، ٤٦٠ ، ٥٠١ ، ٥١٣ (٤) Moncada : *Expédition des Catalans* ( الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٨٢٨ ) ص ٧٣ — ٨٤ (٥) عاشق پاشا زاده : تاريخ ، إستانبول سنة ١٣٣٢هـ، ص٥٦، ٦٤ وما بعدها (٦) سعد الدين : تاج التواريخ ، إستانبول ، سنة ١٢٧٩هـ ، جـ ١ ، ص١٢٧ (٧) مكرمين خليل : دستورنامه أنورى، إستانبول سنة ١٩٢٩، المقدمة ص٣٦ وما بعدها(٨) C. Huart : *Epigraphie arabe de l'Asie Mineure*، ص ٦١ (٩) ا. خليل أوزون چارشيلى : أناطولى بكلكلرى ، أنقرة سنة ١٩٣٧ ، ص ١٠ ، ٢٨ ، ١٨٧ (١٠) Ch. Texier : *Asie Mineure*، ص ٢٦٩ وما بعدها (١١) A. Wachter : *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im 14 Jahrhundert*، ليبسك سنة١٩٠٣، ص٣٩ (١٢) P. Wittek : *Das Fürstentum Menteche*، إستانبول سنة ١٩٣٤ ، ص ٧٨ ومابعدها (١٣) W. J. Hamilton : *Researches in Asia Minor*، جـ ٢ ، ص ٣٧٥ (١٤) A. Philippson : *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*، جـ٤ ، ص ٣١ (١٥) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، جـ ٣ ، ص ٥٧١ (١٦) F. Sarne : *Reisen in Kleinasien*، ص٤ (١٧) إسلام أنسيلكوپيدياسى ، مادة ألاشهر ، بقلم ب . دارقوت ومكرمين خليل اينانج .

خورشيد [ هيئة التحرير ]

+ « ألاطاغ » ومعناها الجبل المختلف الألوان : اسم جبال شتى : (١) فى شمالى غرب الأناضول بالقرب من بولى (٢) فى سلسلة جبال طوروس (٣) فى شرقى الأناضول قرب عيون مراد صو إلى الشمال الشرقى من بحيرة وان . وكان هذا الجبل يتخذ مقراً صيفياً للإيلخانية (٤) فى شمالى شرق بلاد فارس جنوبى نهر آترك (٥) فى آسية الوسطى بين زُنْگاريا وحوض بحيرة بلكاش (٦) بين إيسيق كول ألما آتا (٧) فى سيبريا (فى جبال كوزنتس الروسية ) شمالى جبال ألتاى . والنطق المحلى للثلاثة الأخر هو ألا تاو .

« آلاى » وتكتب أيضاً آلاى : كلمة تركية معناها «موكب» أو « زينة » أو « حفلة » ، و «كتيبة» فى لغة الحرب عند الترك . فمثلا : « گلين آلايى» معناها موكب العروس إلى بيت زوجها ؛ و « صُرَّه آلايى» معناها الموكب الذى يخرج به «صُرَّه أمينى» — أمين

الصرة— (d'Ohsson : *Tableau de l'empire ottoman* :
جـ ٣ ، ص٢٠٢) ؛ و«بيرام آلاى» هو الموكب
الذى يخرج به السلطان إلى المسجد لصلاة الظهر
فى العيدين ؛ و«آلاى چاوشلرى» هو لقب اثنى
عشر ضابطاً ملازماً يوكل إليهم نظام الحفلات
العامة ، كانوا يرتدون حللا من المخمل الأحمر
ويمسكون عصياً مقابضها من الفضة( d'Ohsson :
كتابه المذكور ، جـ ٧ ، ص ١٧٩ ) :

و«آلاى بكى» هو لقب كان يطلق فيا سبق
على ضابط من العهد الإقطاعى يخضع لسنجق بك
ويقوم عنه فى زمن الحرب بقيادة فرقة من السپاهية
( الفرسان ؛ d'Ohsson : كتابه المذكور ، جـ ٧ ،
ص ٣٧٤ ) وهذا اللقب يحمله ( صاحب الشرطة)
فى أية ولاية .

المصادر :

(١) Barbier de Meynard : *Diction. turc-français* ، جـ ١ ، ص ١٠١ .

[ إيوار Cl. Huart ]

+ ألاى : كلمة تركية الراجح أنها مشتقة من
الكلمة اليونانية « ألاجيون » التى كانت تطلق
على فرق خاصة فى الجيش البوزنطى ( كوپريلى
زاده محمد فؤاد : بيزانس مؤسسه لرك عثمانلى
مؤسسه لرينه تأثيرى ، تورك حقوق واقتصاد
تاريخى مجموعه سى ، جـ ١ ، ص ٢٧٧ ) وهى
تدل فى المصطلح العثمانى على «الموكب» أو «الاستعراض»
ومن ثم « الزحمة » أو « الكمية الكبيرة » ، وتستعمل
الكلمة منذ الإصلاحات العسكرية — التى أدخلت
فى القرن التاسع عشر — على الكتيبة . وكان أهم
الاستعراضات التى أطلق عليها هذا الاسم هى : «قلج
ألاى» الذى يقام عندما يؤدى السلطان الزيارة إلى
« أيوب» لتقليده سيف عثمان ؛ « ألاى همايون» الذى
يقام عندما يغادر السلطان قصبة البلاد أو يعود إليها
سواء كان ذلك فى حملة أو لأى سبب آخر ؛
« صُرَّه ألاى» ويقام بالسراى عندما يبعث السلطان
هديته السنوية لمكة والمدينة ؛ « مولود » و« بيرام
آلايلرى » ويقامان عند زيارته للمساجد فى مولد
الرسول صلى الله عليه وسلم وفى العيدين ؛ و« والده
ألاى» ويقام عند انتقال « والده سلطان » جديدة
من السراى القديمة إلى السراى الجديدة .

وتمثل الكلمة أيضاً فى تعبيرات من قبيل :
« ألاى بكى » التى تطلق على الضباط الذين
يتأمّرون على الفرسان الإقطاعيين لسنجق أو إيالة
ويكونون هم أنفسهم من أرباب الإقطاع ؛
و« ألاى چاوشى» وهى تطلق إما على « الچاوشية »
الذين كانت مهمتهم إفساح الطريق للمواكب
وإما لأولئك الذين يحملون الأوامر فى المعركة
بالصياح . وكان الـ « ألاى كوشكى» جوسقاً فى
سراى طوپ قاپى أقيم فى عهد مراد الثالث ليشرف
منه السلاطين على الاستعراضات .

المصادر :

(١) ا. خليل أوزون چارشيلى : عثمانلى دولتى سراى تشكيلاتى ، الفهرس (٢) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، هذه المادة بقلم الكاتب السابق (٣) Gibb & Bowen : *Islamic Society and the West* جـ ١١ ، الفهرس .

[ هوورشد بوون H. Bowen ]

« ألب » : كلمة تركية معناها بطل : شخصية كان لها شأن كبير فى المجتمع التركى القديم الذى كان نزّاعاً إلى القتال ، وهى مرادفة لكلمة « باتور» ( بهادر [ انظر هذه المادة ] وكلمة « سكمان » و« چاپار » [ انظر هاتين المادتين] ) ؛ (وقد بقيت الرواية التركية البطولية فى صورة مصطبغة بالإسلام وظهرت بالأناضول فى قصص « دده قورقود » [ انظر هذه المادة ] كما ظهرت فى شعر عاشق پاشا وتاريخ يازجى أوغلى ؛ انظر فؤادكوپريلى ، فى مصادر هذه المادة ) ؛

وقد استعملت كلمة ألب بين الشعوب التركية القديمة المختلفة منذ الأزمنة القديمة إما فى تركيب أسماء أعلام وإما ألقاباً ، وهى ترد كثيراً فى أسماء الأعلام فى العهد الإسلامى أيضاً (انظر الأشخاص المختلفين المعروفين بأسماء « ألب تكين » والأمراء السلاجقة «ألب قوش» ، و«ألب أغاجى» و«ألب أرگو» و«ألب أرسلان السلجوقى» وغيرهم ) ؛ وثمة صيغة أخرى هى ألپى ( انظر نجم الدين على ألپى وعماد الدين ألپى الأرتقيين) ؛ والظاهر أن كلمة « ألپاغو» ( يلپاغو ، وألپاغوت ، وألپاوت» التى نصادفها فى لهجات مختلفة كما نصادفها اسماً لقبيلة فى ظل الآق قويونلى والصفويين ، لها صلة أيضاً بكلمة ألب :

وألب — من حيث هى لقب — كان يستعملها الأمراء السلاجقة ، كما كان يتخذها — هى وغيرها من الألقاب التركية القديمة مثل « إينانج» و«قتلغ» و« بلگا » — أمراء الدول التى خلفت الإمبراطورية السلجوقية ؛ ووردت «ألب» وحدها فى نقش لآق سنقر فى حلب ؛ وترد فى نقوش أتابكة الشام والجزيرة وأتابكة بنى أرتق الألقاب : « ألب قتلغ » و « ألب إينانج قتلغ » و « ألب غازى » ( انظر *Répertoire Chronologique d'Epigraphie arabe* ، الأرقام ٧٦٤ ، ٣٠٢١ ، ٣٠٧٢ ، ٣٠٨٥ ، ٣١١١ — ٣١١٢ ، ٣١٢٢ ، ٣١٤٦ ؛ Van Berchem : *Amida* ص ٧٦، ٩٢ ، ١٠٤ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ؛ الكاتب نفســه : *Arabische Inschriften aus Armenien und Diarbekr* ، برلين سنة ١٩١٠، ص ١٤٨ وما بعدها ؛ ابن القلانسى ، طبعة أمدروز ، ص ٢٨٤ : وقد ورد فيه ألب غازى لقباً لزنكى ؛ وإهداء ترجمة لديسقوريدس فى مخطوط بمشهد ، الفهرس ٢٧ ، إلى أمير لقبه : ألب إينانج قتلغ) ؛

ونحن نجد ناصر الدين ألب غازى والياً على هراة فى عهد الغوريين ( انظر أيضاً : طبقات ناصرى ، كلكتة سنة ١٨٤٦ ، ص ١٢١ ؛ عوفى : لباب ، ص ١٥٩ ، ٣٢١ ؛ تاريخ سيستان ، طبعة بهار ، ٣٨٨ ؛ محمد بن قيس : المعجم فى معايير أشعار العجم ، ص ٣٤٦ ) ؛ ونجد فى روميّة سنة ٥٦٤هـ ( ١١٦٨م ) من يدعى صاحب كبير ألب جمال الدين ( انظر Sachau-Ethé : *Cat. Pers.* *MSMSS of the Bodl. Library* ، جـ ١ ، ص ١٤٢٤) ؛ وكان زعيم تركى بالقرب من جَنْد يحمل فى القرن الثانى عشر لقب « ألب ديرك » ( الجوينى ، جـ ٢ ، ص ٤٠ ) وانظر عن أمير أناضولى سلجوقى يحمل لقب «ألب إيلك» : ( Bell. ، سنة ١٩٣٧ ،

ص ٢٨٨ ) . ونجد فى الهند لقب « ألپ خان » ( برنى : تاريخ فيروزشاهى ، ص٢٤٠، ٥٢٧؛ فرشته : تاريخ ، جـ ١ ، ص ١٧٦ ، ٢٣٨ ؛ بداعونى: منتخب التواريخ ، ص ٢١٩) .

المصادر :

(١) M. Van Berchem : *Amida*، هيدلبرغ سنة ١٩١٠ ، ص ٩٢ (٢) Z. Gombocz : *Arpádkori etc.*، ص٤٣ وما بعدها (٣) محمد فؤاد كوپريلى: أدبياتنده إيلك متصوفلر ، إستانبول سنة ١٩١٨،ص ٢٧٢ وما بعدها (٤) الكاتب نفسه: *Les Origines de l'Empire Ottoman* ، باريس سنة ١٩٣٥ ، الفهرس (٥) الكاتب نفسه فى إسلام أنسيكلوپيدياسى ، مادة ألپ .

خورشيد [ پرتساك O. Pritsak ]

«ألب أرسلان» ، محمد بن داود جغرى بك عضد الدولة وكنيته أبو شجاع : سلطان سلجوقى كبير حكم من سنة ٤٥٥ إلى سنة ٤٦٥هـ (١٠٦٣ — ١٠٧٢م) ؛ ولد فى أول المحرم عام ٤٢٠هـ (٢٠ يناير عام ١٠٢٩م) وفى بعض الروايات أنه ولد عام ٤٢٤هـ، اشتهر بشجاعته أثناء حياة أبيه ، وكان قائداً محنكاً اشترك فى عدة وقائع كتب له النصر فيها فعهد إليه جغرى بك بولاية خراسان .

ولسنا نستطيع أن نعين على وجه التحقيق التاريخ الذى ملك فيه ، لأن الروايات اختلفت فى تحديد تاريخ وفاة أبيه جغرى بك، فبعضها يقول إنه توفى عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨م) وبعضها يذهب إلى أن وفاته كانت عام ٤٥١هـ وبذهب غيرها إلى أنها حدثت عام ٤٥٢هـ (١٠٦٠م) : على أننا نستطيع أن نقرر أنه كان الملك الحقيقى فى السنوات الأخيرة من عهد أبيه .

وعندما توفى عمه طغرل بك عام ٤٥٥هـ ( أوائل سبتمبر عام ١٠٦٣م ) دون أن يعقب ولداً ، أجلس وزيره الكُنْدُرى ( انظر هذه المادة ) فى السلطنة سليمان وهو أخو ألب أرسلان ، وكان طغرل بك قد عهد إليه بالملك ، ولكن بعض الأمراء الترك ذوى النفوذ لم يوافقوا على ذلك ، فبايعوا لألب أرسلان ولم يلبث أن تابعهم فى ذلك الوزير الكندرى وقلده الخليفة القائم بأمر الله السلطنة فى حفل كبير وذلك فى السابع من جمادى الأولى عام ٤٥٦هـ (٢٧ أبريل عام ١٠٦٤م) .

ولم يستتب له الملك فى الوقت نفسه إلا بعد أن قضى على مقاومة بعض أقاربه الأقربين وعلى أقوى الأقوياء من الأمراء الذين لم يدينوا له بالطاعة أو الذين كانوا يطمعون فى الملك . ولكنه — بفضل تفوقه الحربى وسرعة بته فى الأمور ونشاطه — وضع حداً لهذه الثورات، ولو أنه تعرض أول الأمر لمخاطر جسيمة دبرها له أحد أقاربه قتلمش ( انظر هذه المادة ) . وشن ألب أرسلان الغارة على قتلمش عند حدود بوزنطة فى ربيع الأول عام ٤٥٦ هـ (آخر فبراير عام ١٠٦٤م ) ووجد قتلمش ميتاً بعد انتهاء الوقعة . وقد انضم كثير من الأمراء إلى ألب أرسلان أثناء مسيره فاجتمع له جيش كبير سار به إلى بلاد الكُرْج واستولى على كثير من مدنهم وصالح

أمرها على أداء الجزية بعد أن فتح قَرْص[1] [تكتب عند الأتراك قارص] وآنى (انظر هذه المادة) وبلغه عند ذاك أن أخاه قاورت جد البيت السلجوقى فى كرمان يتهيأ للخروج عليه فلم يتقدم فى مسيره أكثر من ذلك وعاد مسرعاً من إصبهان وسار منها إلى كرمان فلم يسع أخاه إلا أن يتقدم إليه بالطاعة ٠ ثم سار بعد ذلك إلى مرو وزوّج ابنه ملكشاه بابنة خاقان ملك ماوراء النهر وابنه أرسلان شاه بابنة صاحب غَزْنة فوطد بهذا سلطانه ٠

وفى العام التالى (٤٥٧هـ=١٠٦٥م) عبر ألب أرسلان نهر جيحون واتصل بأمراء هذه البلاد ٠ ثم عاد إلى مرو وعهد بالسلطنة إلى ابنه ملكشاه وقسم أقاليمه المختلفة بين أمراء السلاجقة ٠

وفى سنة ٤٥٩هـ حارب ألب أرسلان ملك كرمان الذى كان قد خرج عليه مرة أخرى ٠ وليس لدينا معلومات دقيقة عن أخبار هذا السلطان فى السنوات التى تلى هذا التاريخ ٠ على أنه استولى فى عام ٤٦٣هـ (١٠٧٠م) على مدينة حلب ثم ذهب إلى آذَرْبَيْجان وهناك بلغه أن رومالوس ديوجينس[2] ملك الروم خرج على رأس جيش كبير لشن غارة على بلاد الإسلام ٠ فعاد لملاقاته على قلة عساكره ٠ وتلاقى الجيشان عند منازجرد (ملازكرد) ٠ وفى ٢٦ أغسطس عام ١٠٧١م حدثت بينهما وقعة حاسمة كتب فيها النصر للسلطان ألب أرسلان ووقع فيها ملك الروم أسيراً ٠ ولكن ألب أرسلان أحسن معاملته وبعد قليل أطلق سراحه وسيّر معه عسكراً أوصلوه إلى آسية الصغرى ٠

على أن الصلح الذى عقد بينهما لم تكن له ثمرة لأن الملك عند عودته إلى مملكته وجد ميخائيل السابع قد وثب عليها وملك البلاد ٠ ولم يتابع ألب أرسلان بنفسه الحرب ضد البوزنطيين ولكنه فى عام ١٠٧٢م ذهب إلى ماوراء النهر وهناك طعنه حاكم قلعة أسير طعنة كانت سبب وفاته بعد أيام وذلك فى آخر نوفمبر عام ١٠٧٢م وكان قد بلغ من العمر أربعين سنة أو خمسا وأربعين ٠

وكان ألب أرسلان يمتاز بنشاطه الجم وشجاعته ونبل خلقه ٠ يشهد بذلك تصرفه مع ملك الروم وأخيه قاورت ٠ ولم يكن ألب أرسلان رجلا مثقفاً بل كان أمياً ولكنه رزق من الكياسة ما جعله يضع أمور الملك بين يدى وزيره نظام الملك (انظر هذه المادة) دون أن يصغى للسعايات ضده ٠

المصادر :

(١) *Rec. de textes relat. à l'hist. des Seldjoucides* طبعة هوتسما ، ج٢ ، ص١٦–١٧ (٢) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، ج٩ ، ١٠ (٣) ميرخواند : *Hist. Seldschukidarum* ، طبعة ڤولرز (٤) حمد الله مستوفى : تاريخ گزيده ، طبعة Gantin (٥) الحسينى ، طبعة سوسهايم ، ص ٤٥ – ٤٦ (٦) ابن خلكان ، بولاق سنة ١٢٩٩هـ ، ج ٢ ، ص ٤٤٢ (٧) نظام الملك : سياست نامه ، طبعة شيفر ٠

---

(١) وردت بهذا الرسم فى معجم البلدان ، ج ٧ ، ووردت قرس فى ابن الأثير : تاريخ الكامل ، جـ ١٠ ، ص ١٤ ٠

(٢) فى ابن الأثير : ارمانوس ، انظر حوادث عام ٤٦٣ هـ
اللجنة

الملحق ص٩٥-١٠٢ (٨) Weil: *Gesch. d. Chalifen* ، جـ٣ ، ص ٨٥ وما بعدها (٩) Müller : *Der Islam in Morgen-und Abendland* ١٠٢ ، ص٨٦ وما بعدها (١٠) Barthold : *Turkestan w epokhu mongolsk. nashestw* جـ٢ ، ص٣٢٤ وما بعدها (١١) Von Rosen في *Zapiski wostoch. otd imper. russk. arkheol. obshch* جـ ١ ، ص ١٩ ، ١٨٩ ، ٢٤٨ .

+ ألب أرسلان ، عضد الدولة أبوشجاع محمد بن داود جغرى بك : سلطان سلجوقى مشهور ، وهو ثانى حكام هذه الأسرة ( ٤٥٥ — ٤٦٥هـ = ١٠٦٣ — ١٠٧٣م ) ، والراجح أنه ولد عام ٤٢١ هـ ( ١٠٣٠م ) ، وقاد فى سن باكرة جيوش أبيه جغرى بك بنجاح كبير ، وخاصة فى قتاله الغزنويين ، وأنقذ سنة ٤٥٠هـ ( ١٠٥٨ م ) عمه السلطان طغرلبك من فتنة إبراهيم إينال فى فارس : وقد خلف ألب بعد سنتين أوثلاث سنين أباه جغرى بك الذى كان قد طال به المرض ، وفى نهاية عام ٤٥٣هـ (١٠٦٣م) خلف طغرلبك الذى توفى من غير أن يعقب ، وبذلك ضم ألب إليه جميع أملاك السلاجقة . وتخلص فى غير مشقة من أخيه غير الشقيق سليمان الذى كان قد تبناه طغرلبك فيما يرجح : وقد دفع الوزير الكُنْدُرى حياته ثمناً لقلة بصره بالأمور إذ أيد أول الأمر سليمان . وقلد الخليفة القائم ألب أرسلان وجعل له جميع اختصاصات أسلافه ؛ ثم فرض ألب الطاعة على عمه بيغو فى هراة ، وهزم قتلمش ابن عم جغرى وطغرل بك ، الذى ظل مفتتناً بضع سنين فى الجبال التى إلى الجنوب من بحر الخزر والذى لقى مصرعه فى هذه الوقعة . وأقام المصاعب لأخيه الأكبر قاورت صاحب كرمان الذى كان يطمع بأن يكون له — على الأقل — نصيب فى وراثة العرش ، وذلك بأن أعان عليه الزعيم الكردى فضلويه ، ثم عمد من بعد إلى قتاله مباشرة (فى سنة ٤٥٧هـ = ١٠٦٥م ، و٤٥٩هـ = ١٠٦٧ و٤٦١ هـ = ١٠٦٩م ) ومكّن لنفسه كل التمكين فى فارس بعد قمع فضلويه الذى كان قد تفاهم مع قاورت ؛ وسمح ألب لقاورت بأن يحتفظ بكرمان على أن يدين بالطاعة له . ثم استعرض ألب قوته فى أملاك القرهخانية ومكّن لسلطانه حتى بحر آرال سنة ٤٥٧هـ (١٠٦٥م) ذلك السلطان الذى كان قد مارسه أبوه هناك من قبل . أما بخصوص الغزنويين فإن ألب احتفظ بالصلح الذى كان قد أبرمه معهم جغرى بك فى السنين الأخيرة لعهده .

وتقوم شهرته فى عيون أخلافه على الجهود التى بذلها فى الجبهة الغربية ، فقد كان — مثل سلفه طغرلبك وخلفه مكلشاه — يطمع فى أن يسير إلى مصر ليقضى على معقل الزندقة الفاطمية : ولكنه أدرك أن الأمر يقتضيه تدعيم سطوته على التركمان الذين كانوا قوام القوة العسكرية لأسرته والذين كانوا أولا وقبل كل شىء مهتمين بكثرة مغانم الغزوات التى تشنّ على أراضى المسيحيين فيما وراء آذربيجان حيث كانوا متمركزين . ومن ثم فإن ألب أرسلان بادر بعد توليه العرش بشن سلسلة من الحملات على البوزنطيين وجيرانهم

الأرمن والكُرج على حين مضت العصابات القائمة بذاتها من التركمان تتغلغل فى أملاك هؤلاء . وكان من أثر هذه الحملات أيضاً أن زادت من هيبته فى بعض الدوائر الإسلامية المستوطنة لهذه الأملاك من قديم . وفى سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م) استولى على آنى وقارص وانتزع عهداً بالطاعة من المملكة الكرجية الصغيرة . واقتضى الأمر شن حملة أخرى سنة ٤٦٠هـ(١٠٦٨م) على بلاد الكرج اشترك فيها الأمير الشدّادى لأرّان . وكانت أهم المنافع التى حققتها هذه الحملات تأمين حدود آذربيجان كما أصبح للتركمان منفذ حر إلى المراعى القائمة على نهر الرّس . ومن العسير أن نقدّر إلى أى حد كان ألب أرسلان يوجّه تنقلات التركمان الذين نفذوا فى وقت واحد إلى قلب آسية الوسطى البوزنطية وديار بكر وديار مضر الإسلاميتين ؛ لقد فتح التركمان الطريق له ، ولكنهم انسحبوا بعد أن استحوزوا على غنائمهم . زد على ذلك أن نشاطهم دفع البوزنطيين إلى الكرّ على الحدود الشامية والأرمنية للعالم الإسلامى سنة ١٠٦٨ — ١٠٦٩ وأعقبت ذلك مفاوضات فى شروط الصلح بين الإمبراطوريتين .

وهنالك رأى ألب أرسلان أنه أمن البوزنطيين إلى حد يمكنه من أن يستمع إلى استغاثة من ثوار مصر وأن يقوم بحملة على الفاطميين لتأييد المذهب السنى والخليفة . وقد استولى ألب فى طريقه على أرجيش ومنازكرد اللتين كانتا فى حوزة البوزنطيين ، وهاجم الرها ، ومضى فى تقدمه بلا تأخير ليفرض الطاعة على محمود المرداسى فى حلب ، وكان محمود يحاول أن ينقذ نفسه بالمبايعة فى آخر لحظة للخليفة العباسى . وكان هدف السلطان ألب التقدم إلى جنوبى الشام حيث كانت جماعات من التركمان قد سبقوه إلى هناك ، وإذا به يسمع أن الإمبراطور البوزنطى رومانوس ديوجينس قد راح يهدد فى جيش عرمرم مؤخرته فى أرمينية ، فاضطر إلى العودة بأسرع مايستطيع . ومع ذلك فقد نجح فى جمع جنود جدد كافية لخوض معركة مع الجيش البوزنطى عند منازكرد فى ذى القعدة من عام ٤٦٣ (أغسطس سنة ١٠٧١م) . ولم تستطع القوات البوزنطية — بحكم اختلاف أجناسها وتفاوت روحها المعنوية وافتقارها إلى الحيلة فى الحرب — أن تسامى الأتراك الخفاف الحركة الذين كانوا متأثرين بحمية الجهاد على الرغم من أنهم كانوا أقل عدداً من البوزنطيين بكثير . وما وافى الليل حتى كان الجيش البوزنطى قد أبيد ، ولأول مرة فى التاريخ أسر حاكم مسلم إمبراطوراً بوزنطياً . ولم يكن غرض ألب أن يدمر الإمبراطورية البوزنطية ، وإنما هو قد قنع بتعديلات فى الحدود ووعود بأداء الجزية وإبرام اتفاق جعله سقوط رومانوس ديوجينس اتفاقاً دائماً . والحق إن معركة منازكرد فتحت أبواب آسية الصغرى للغزو التركى ؛ والذى حدث فى السنوات التالية هو أنه لم تبق أسرة من الأسر الشريفة فى آسية الصغرى إلا أحبت أن تفاخر بأن لها جداً حضر هذا اليوم المشهود .

وقد لقى ألب أرسلان نفسه مصيراً لم يكن

يستحقه ولما تمض على انتصاره وقت طويل : ففى أقصى أطراف إمبراطوريته عادت العلاقات بينه وبين القره خانية إلى التوتر على الرغم من وشائج المصاهرة التى كانت تربط بينه وبينهم ؛ وفى أوائل سنة ٤٦٥هـ (نهاية سنة ١٠٧٢م) غزا ألب أملاكهم . وحدث فى عراك بينه وبين أسير أن جرحه الأسير جرحاً مميتاً ، وتوفى ألب فى عنفوان حياته فى ختام ربيع الأول (أوائل يناير سنة ١٠٧٣) ، وكان قد عهد إلى ابنه ملكشاه .

وألب أرسلان كان فى عيون المسلمين من أهل السنة زعيما من زعماء الناس وقائداً قادراً على فرض النظام الصارم ، كريماً ، عادلا ، مخلصاً ، يكره الوشاة : أما المسيحيون فقد تذكروا المذابح التى أوقعها بهم مثلما حدث فى آنى ، فجعلوا له شهرة فى القسوة بخلاف ابنه ملكشاه الذى نظروا إليه نظرة أكثر رضا : ولا يتسع المقام هنا لبيان حكمه الذى كان فى جوهره مأثرة تذكر لوزيره نظام الملك ، وقد تناولنا ذلك فى مادة « نظام الملك » وفى المادة العامة التى أفردناها للسلاجقة . وإلى ألب أرسلان ينسب فضل اكتشاف الخراسانى الذى علا صيته بسرعة وأصبح فى عهد ملكشاه هو رئيس الدولة بحق ؛ وربما كان نفوذ وزيره الجديد قد أدى إلى مقتل الكُنْدُرِى ؛ والظاهر أن ألب ، حتى وهو فى أوج سلطانه ، قد تحاشى قصداً أن ينزل ببغداد حتى لا يتورط فى المجادلات المزعجة العقيم مع الخليفة وعرب العراق ، تلك المجادلات التى عقدت الأمور فى السنين الأخيرة لطغرل بك : على أنه فرض فى العراق بلا تهاون حقوق السلطنة . ولم ير مانعاً من استمرار بقاء الإمارات المستقلة القائمة على حدوده مثل إمارة بنى عقيل فى الموصل وإمارة بنى شدّاد فى أرّان : والعين الساهرة التى كان يرقب بها هزارسپ صاحب البصرة مثلا تدل على أنه لم يكن يسمح بأى قصور من هذه الناحية أيضاً : وفى هذا الضوء وفى ضوء احترام التقاليد الأسرية الموروثة عن نظام قبلى يجب أن ننظر إلى مسألة توزيع ألب أرسلان للإقطاعات المختلفة فى الأملاك الأصلية للدولة فى خراسان بين أهم أمراء أسرته ؛

ولم يكن لعهد أرسلان فيما يظهر شأن كبير فى الثقافة سواء من وجهة نظر الإسلام السلفى أو من وجهة النظر التركية : ولعل مما يهم أن نذكر : « ملكنامه » وهى محاولة تهدف إلى استعادة الأصول التاريخية للأسرة نظمها شاعر مجهول لألب أرسلان (انظر Cahen فى *Oriens* ، سنة ١٩٤٩) ؛

المصادر :

(١) وردت قائمة بالمصادر أكثر من ذلك تفصيلا فى مادة « السلاجقة » وأهمها : (٢) عماد الدين الإصفهانى (فى رواية البندارى ، نشرها Houtsma فى *Recueil* ، جـ ٢) (٣) الكتاب المجهول المؤلف وعنوانه « أخبار الدولة السلجوقية » (طبعة محمد إقبال ، لاهور سنة ١٩٣٣) (٤) راحت الصدور للراوندى ، طبعة محمد إقبال ، سنة ١٩٢١ (٥) ابن الأثير : الكامل (٦) كتاب كثر إهماله وهو « مرآة الزمان » لسبط ابن الجوزى

(وسينشر منه قريباً ذلك القسم الذى يتناول هذه الحوادث) (٧) أما فى النواحى الأخرى فإن أهم الكتب بشأنها هى : فارس نامه لابن البلخى (٨) سياست نامه لنظام الملك (٩) ويجب ألا ننسى المصادر البوزنطية والسريانية والأرمنية والكرجية، ويجب ألا نعول إلا على كتب التاريخ الفارسية المتأخرة . ولايوجد كتاب جيد شامل حديث عن ألب أرسلان أو عن السلاجقة . وانظر عن جهوده وجهودهم فى الشرق البيان البارع الذى ورد فى : (١٠) W. Barthold : *Turkestan* (١١) أما عن جهوده وجهودهم فى الغرب فانظر الإلمامة العامة التى كتبها E. Honigmann : *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*، بروكسل سنة ١٩٣٥ (١٢) Cl. Cahen : *La première pénétration turque en Asie-Mineure* فى *Byzantion* سنة ١٩٤٨ (١٣) V. Minorsky : *Studies in Caucasian History* كمبردج سنة ١٩٥٣ (١٣) وثمة إلمامة موقوتة بتاريخ السلاجقة أسهم بها Cl. Cahen فى *History of the Crusades*، فيلادلفيا سنة ١٩٥٥، ص ١٣٥—١٧٦ .

خورشيد [كاهن Cl. Cahen]

+ « ألب تكين » ويقال أيضاً ألب تگين مؤسس ملك الغزنويين : كان — كغالب وجوه عصره — مملوكاً تركياً انخرط فى سلك الحرس السامانى، ومازالت تتدرج به المراتب حتى أصبح حاجب الحجاب، وهو المنصب الذى استطاع به أن يظهر بمظهر الحاكم الحقيقى للبلاد فى عهد السلطان الشاب عبد الملك (انظر هذه المادة) واستوزر أبو على البَلْعَمى بفضل نفوذ ألب تگين، وكان لذلك لايجرؤ على أن يصدر أمراً من غير علمه ومشورته . ولما أراد السلطان إبعاد ألب تگين عن القصبة لم يجد وسيلة تحقق غرضه إلا تقليده أكبر منصب حربى فى البلاد، وهو ولاية خراسان، وكان ذلك فى ذى الحجة عام ٣٤٩ (يناير — فبراير عام ٩٦١) . ولما صرفه منصور بن نوح الذى لم يرض ألب تگين عن ولايته للعرش لجأ إلى بلخ . وفى ربيع الأول عام ٣٥١ (أبريل — مايو عام ٩٦٢) هزم جيشاً أنفذه إليه منصور، ثم سار إلى غزنة وقضى على أسرتها الحاكمة وشيد لنفسه فيها ملكاً مستقلا . وتختلف الروايات فى تحديد عام وفاته، ويقول البعض إنه توفى عام ٣٥٢هـ (٩٦٣م) .

أما ابنه أبو إسحاق إبراهيم (انظر ماكتبه عنه ابن حوقل، طبعة ده غويه، ص ١٣، ١٤) الذى كانت له مشاركة فى العلم فلم يستطع الاحتفاظ بسلطانه حيال الفتنة التى قام بها حاكم غزنة السابق إلا بمعونة السامانيين، وهكذا اعتمدت مملكة غزنة فى وجودها على تبعيتها للسامانيين، وتوفى أبو إسحق دون أن يعقب فبايع قواد الجيش الذين كانوا عماد الدولة الجديدة، قائد الحرس بلكاتكين (٣٥٥ — ٣٦٤هـ = ٩٦٦ — ٩٧٤م) الذى كان له ذكر بالاستقامة، ثم بايعوا پيرى تگين . وفى عهد پيرى قضى على فتنة أخيرة أثارها أنصار البيت الحاكم السابق . ولكن المنتصر فى ذلك

سبكتكين زوج ابنة ألپ تكين وقائد حرسه السابق أقامته الجنود سلطاناً وأصبح مؤسس بيت الغزنويين (انظر هذه المادة).

المصادر :

(١) ثمة تاريخ موجز مع شبوله لألپ تكين وخلفائه المباشرين مع إشارات إلى المصادر كلها فى كتاب محمد ناظم : *The Life and Times of Sultan Mahmūd of Ghazna* ، كمبردج سنة ١٩٣١ ، فصل أ (٢) وأهم مصادر المادة هى : الكرديزى : زين الأخبار ، طبعة محمد ناظم ، برلين سنة ١٩٢٨ (٣) الجوزجانى : طبقات ناصرى (٤) أما ما ذكره نظام الملك فى سياستنامه، طبعة شيفر ، ص ٩٥ — ١٠١ ، فرواية مثلى الغرض منها إنصاف ألپ تكين وسبكتكين (٥) ويمكن الرجوع الآن فيما يختص بحدود سيستان وتأسيس مملكة غزنة الجديدة إلى الكتاب المجهول المؤلف الموسوم بتاريخ سيستان الذى نشره بهار، طهران سنة ١٣١٤هـ ، ص ٣٢٦ وما بعدها ، هذا علاوة على المصادر التى ذكرها محمد ناظم .

[بارتولد — كاهن Barthold-Cahen]

« أَلْبُرْز » : ويقال أيضاً إلْبُرْس ، وبالفارسية القديمة هره برزيتى ( أى الجبل الشاهق ) : سلسلة جبال فى شمالى بلاد فارس تحد هضبة إيران من ناحية بحر الخزر . ويبلغ متوسط ارتفاع الجزء الغربى منها ٩٨٥٠ قدماً . وأعلى جبل فيها دُنْبَاوَنْد (انظر هذه المادة) إذ يبلغ ارتفاعه ١٨٠٠٠ قدم . والمنحدرات الشمالية لهذه الجبال تكسوها الغابات ولكن المنحدرات الجنوبية جرداء لانبات فيها . ويقول الفردوسى إن ألبرز جبل خرافى فى الهند . ولم يعرف جغرافيو العرب هذا الاسم ، وأول من ذكره هو حمد الله المستوفى . ويجب ألا نخلط بين ألبرز أو ألبُرْس والبْرُس Elbrus القائمة فى القوقاز (انظر G. le Strange : *The lands of the Esatern Califate* ص ٣٦٨ التعليق ، *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres* ، Melgunof ص ٢١)

« ألبستان » : (انظر مادة « أبلستين ») .

« أَلْپَمِش » : من أشهر الملاحم (داستان) التركية لآسية الوسطى ، وهى تستوحى موضوعين قديمين : (١) البحث عن الخطيبة وتنافس المحبين (٢) عودة الزوج فى اليوم الذى تتزوج فيه زوجته من شخص آخر (وهو موضوع عودة أوليسس) : يعود البطل الأوزبكى ألپمش من قبيلة قونغرات إلى أرض القالموق بحثاً عن خطيبته وابنة عمه برچين . وينتصر ألپمش على منافسيه من القلموق ويتزوج بارچين ويعود بها إلى قبيلته . أما الجزء الثانى من الملحمة فهو خبر حملة أخرى على أرض القالموق لإنقاذ أبى زوجته . ويقع ألپمش فى الأسر ويبقيه خان القالموق أسيراً سبع سنين ، ثم تساعده على الهرب آخر الأمر ابنة الخان . ويعود ألپمش إلى وطنه فى نفس اليوم الذى أوشكت فيه زوجته أن تزوّج رغم أنفها من ابن مولى اغتصب سلطانه .

ويقتل ألپمش المغتصب ويستعيد زعامته على القبيلة .

ومن العسير أن نحدد بالضبط تاريخ كتابة ملحمة ألپمش ، وإن كنا نستطيع أن تقول إنها لا يمكن أن تكون قد كتبت قبل أوائل القرن السادس عشر الميلادى أو أن يكون الوقت قد تأخر بها أكثر من نهاية القرن السابع عشر . ويرد فى الملحمة أن قبيلة قونغرات تعيش حياة البدو حول بحيرة بايصون شمالى ترمذ (هى الآن مركز سورخان دريا من أعمال شمالى أوزبكستان) ولم تنتقل هذه القبيلة إلى هذه المنطقة إلا صحبة جيوش شيبانى خان حوالى عام ١٥٠٠م . وفى النسخ الأوزبكية والقزقية والقره قلپقية من الملحمة ، يطلق على ألپمش والقونغرات اسم الأوزبك وفى هذا تسليم جدلى بأن أصلها يرجع إلى مابعد فتوح شيبانى . على أن الموضوع الأساسى فى الملحمة — وهو نضال بدو الترك المسلمين للقالموق الكفار — يجعل ذلك مابين القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وهى الفترة التى كان قلموق إمبراطورية أويرات يشنون سلسلة من الغارات الدموية على أواسط آسية .

ويظن ژيرمونسكى Zhirmunskiy وزاريفوف Zarifov أنهما يستطيعان أن يستخلصا من نسخ ألپمش القائمة نسخة أخرى أقدم مفقودة الآن ترجع إلى مابين القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، وهى فترة كان فيها أجداد القونغرات بدوا يعيشون فى بحر آرال ( ولهذا شبه هو قصيدة باصسى بايراق الأوغوزية ) أوإلى وقت أقدم من ذلك حين كان هؤلاء يعيشون على مشارف جبال ألتاى ( ولهذا شبه هو القصيدة المغولية خان خارنگوى ) .

وجميع نسخ آسية الوسطى من ملحمة ألپمش منظومة ، ولا تستخدم الفقرات النثرية فيها إلا للدلالة على الأقسام التى تفرق بين المراحل المختلفة للملحمة . ونظم الملحمة مبسّط وترديد القافية نفسها يقسّم الأبيات إلى مقطوعات مختلفة (٢ ، ٤ ويرتفع عددها حتى يبلغ عشرة أبيات وخمسة عشر بيتاً) . وهذا القالب الشعرى البسيط يلائم كل الملاءمة الطريقة التى تنشر بها الملحمة سواء تلاها « بخشى » — أى ملشد — أو تغنى بها شاعر بمصاحبة القوبوز أى الكمان ذى الوترين .

وقد بقيت من ملحمة ألپمش عدة نسخ : أوزبكية وقزقية وقره قلپقية تكاد يطابق كل منها الأخرى ، ولكنها تحتوى على خلافات فى التفصيلات عارضة وإن كانت واضحة : وخير النسخ وأروجها النسخة الأوزبكية لبخشى فاضل يولداش المولود سنة ١٨٧٣ فى قشلاق ليق فى مركز بُلُنْگُر بالقرب من سمرقند؛ وقد نشر متنها لأول مرة حامد عالمجان بطشقند سنة ١٩٣٩ فى صورة مختصرة اختصاراً طفيفاً بعنوان : « يولداش أوغلى فاضل : ألپمش » ؛ وقد ترجم الجزء الأول من هذه الطبعة فى صورة مختصرة إلى الروسية بالشعر على يد ديرژافين V. VDerzhavin وكوچيتوف Kochetov ، ونشر الجزء الثانى كاملا على يد پنكوفسكى L. M. Pen'kovskiy ؛ وقد اعتمدت هاتان الترجمتان

على المتن الذى نشره هالمجان مع مقدمة بقلم ژيرمونسكى فى طشقند سنة ١٩٤٤ بعنوان « فاضل يولداش : آلپمش » ؛ ثم قام أخيراً پنكوفسكى سنة ١٩٤٩ بطبع أول ترجمة كاملة لنسخة يولداش فى طشقند بعنوان « *Alpamysh uzbekskiy epos* » ؛ وهناك نسخ أوزبكية أخرى لبخشية آخرين لم تطبع بعد ، وهى تختلف فى بعض التفصيلات ؛

وقد نشرت النسخة القزقية (الجزء الثانى فقط) على يد الشيخ إسلاموف فى قازان سنة ١٨٩٦ ، وحقق ديڤايف Divaev فى طشقند سنة ١٩٢٢ المتن كاملا ونشره ، ثم أعيد نشره بعد بضع سنوات فى ألما آتا سنة ١٩٣٣ ؛ وظهر بعنوان *Alpamys Batyr* فى الديوان المعروف باسم *Batyrlar Zhyry* ، ألما آتا سنة ١٩٣٩ ، ص ٢٤٩ — ٢٩٦ ؛

وتعتمد النسخة القره قلپقية (الجزء الأول فقط مع الترجمة الروسية) على نسخة ضيا مراد بك محمدانوف بخشى توركول (A. Divaev : *Alpamys-Batyr*, *Etnograficheskie materyaly* ، الكراسة ٧ من *Sbornik materyalov dlya Statistiki Syr-Daryinskoy oblasti* ، ج ٩ ، طشقند سنة ١٩٠١) ؛ وقد نشرت النسخة القره قلپقية الكاملة فى موسكو سنة ١٩٣٧ ثم نشرت فى توردكول وطشقند سنة ١٩٤١ بعنوان :

Aimbet uly Kally : *Alpamys*

ويوجد علاوة على ذلك نسختان نثريتان بشكيرية وألتائية ، وهما مختلفتان اختلافاً جوهرياً عن نسخ آسية الوسطى ؛ وقد نشرت النسخة البشكيرية : « *Alpamysh hem Barsyn Kh'yluu* » على يد ديمتريف N. Dimitriev مع ترجمة روسية بمعرفة A.G. Bessonov فى *Bashkirskie Narodnye Skazski* ، الكراسة ١٩ ، أوفا سنة ١٩٤١ ؛

أما متن النسخة الألتائية الذى هو أقدم من النسخة البشكيرية وعنوانه : *Alyp. Manash* وهو الذى أثبته N.U. Ulgasher فيظهر فى *Altap Buchay* (الملحمة الأويراتية القومية) التى يقوم بنشرها A. Kopteler ، نوڤوسيبيرسك ، سنة ١٩٤١ ، ص ٧٩ — ١٢٦ ؛

وأطول نسخة ، وهى نسخة فاضل يولداش ، تحتوى على ١٤,٠٠٠ مقطوعة ؛ أما النسخة القزقية والنسخة القره قلپقية فأقصر من ذلك ، إذ تحتوى الأولى على ٢٥٠٠ مقطوعة والثانية على ٣٠٠٠ مصراع ؛

المصادر :


(١) V .M. Zirmunskiy & Kh.T.Zarifov: *Uzbekskiy Narodniy Geroicheskiy Epos* ، موسكو سنة ١٩٤٧ (٢) *Antologiya Uzbekskoy Poezii* ، نشره م. أيبك وغيره ، موسكو سنة ١٩٥٠ ؛

خورشيد [بنّگسن ودانكوس Bennigsen-D'Encausse]


« إِلْبِيرَة » وقلما يقال لِبِيرة ويِلْبِيرة ، وقد ورد هذا الاسم الأخير بلبيرة فى ياقوت (ج ١ ، ص ٣٤٨) ولكن فليشر (ج٥ ، ص٤٠) يقول إنه يجب أن يقرأ يلبيرة وهو مأخوذ من الاسم الأيبيرى القديم Il(l)iberi, Iliberri وكذلك من Eliberi ،

Elberri : إلخ ؟ ومعناه المدينة الجديدة ( Ili = مدينة و berri = جديدة ) وهذا الاسم عند الرومان : *Municipium Florentinum Iliberritanum* .

وكان هذا الاسم فى العهد المتأخر للفتح العربى وفى عهد الأمويين يطلق على الإقليم الذى سمى بعد ذلك غرناطة والذى كانت قصبته العربية فى ذلك الحين تسمى قَسْطِيلِيَة أو « مدينة إلبيرة » ، أما تسميتها إلبيرة فقط فخطأ .

وتقع هذه المدينة على بعد ميل وربع الميل شمال غربى غرناطة وشمالى نهر شنيل Genil بين الطرف Atraf وقنطرة الصنوبر Puente pinos عند سفح المنحدرات الجنوبية لجبل إلبيرة الذى لايزال يطلق عليه هذا الاسم حتى الآن : وهذا الاسم الذى كان مشهوراً فى وقت من الأوقات لايطلق الآن إلا على بئر إلبيرة pozos de Elvira كما يطلق فى شمال غربى غرناطة على باب إلبيرة وسجنها puerta et Calle Elvira ، أما مدينة كستيلية القديمة الموجودة فى جزيرة كستيلية فقد أصبح اسمها قَسْطِيلِيَة .

وكانت مدينة إلبيرة العاصمة الغنية المزدهرة للإقليم الذى استوطنه عرب الشام الذين نزلوا فى الأندلس ، ولكنها بدأت تضمحل باطراد منذ عام ٤٠٠هـ ( ١٠٠٩ — ١٠١٠ ) فقد أدت ثورة البربر الكبرى فى قرطبة وغيرها من الولايات إلى أن هاجر السكان إلى مدينة غرناطة المجاورة فحل الدمار بمدينة إلبيرة على مر الأيام ، وكان كثير من أطلالها لايزال باقياً فى القرن الرابع عشر الميلادى عندما ذهب إليها ابن الخطيب ( انظر هذه المادة ) ؛ ولايزال النقاش دائراً : أكانت مدينة إلبيرى الأيبرية الرومانية القديمة ( انظر أول مجمع أسبانى معروف فى إلبيرة عام ٣٠٤ أو ٣٠٥ ) ومقر الأسقفية القوطية مكان غرناطة الحديثة ، أم أنهما كانتا فى المكان الذى تقوم عليه الآن أطلال مدينة إلبيرة العربية ؟ على أننا نرجح أن يكون الرأى الأول أقرب إلى الصواب .. وقد نقل العرب قصبة الإقليم بسبب كراهيتهم لعواصم من سبقهم وجعلوا الاسم القديم للإقليم وحده دون عاصمته : وإقليم إلبيرة وقصبته مدينة إلبيرة هو قَسْطِيلِيَة العربية .

المصادر :

(١) Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le moyen-age* ، جـ ١ ، ص ٣٢٧ — ٣٤٠ (٢) ياقوت : المعجم ، جـ ١ ، ص ٣٤٨ ؛ جـ ٤ ، ص ٩٧ ؛ جـ ٣ ، ص ٧٨٨ (٣) مراصد الاطلاع جـ ٤ ، ص ١٥٨ (٤) الإدريسى ، ص ١٧٥ و ٢٠٣ (٥) القزوينى جـ ٢ ، ص ٣٧٧ (٦) أبو الفداء ، ص ١٦٧ ؛ الترجمة ، جـ ١ ، ص ٢٣٨ (٧) Simonet : *Descripcion del Reino de Granada* ، ١٨٧٢ (٨) الكاتب نفسه : *Historia de los Mozarabes* ، انظر الفهرس (٩) Eguilaz : *Del lugar donde fue Iliberis* (١٠) الكاتب نفسه : *Origen de las ciudades Garnata é Illiberri y de la Alhambra* فى *Homenaje á Codera Zaragaoza* سنة ١٩٠٤ ، ص ٣٣٣ — ٣٣٨ (١١) Oliver y Hurtado : *Iliberi y Granada* ، مدريد

١٨٧٠ (١٢) Gomez-Moreno : *De Iliberri à Granada* : *Boletin de la Real Academia de la Historia* ، ٤٦ ، سنة ١٩٠٥ ، جـ ١ ، ص ٤٤ — ٦١ ؛

[تسيبولد C.F. Seybold]

« ألْتاى » : سلسلة جبال فى الإقليم الذى ينبع منه نهرا أوب وإرتيش (إيرتيش) ؛ وأقدم اسم تركى لجبال ألتاى الجنوبية هو ألتِن يش ومعناه الجبال الذهبية ، (هكذا وردت فى الكتابات الأورخونية) واسمها بالصينية كِن شان ، وتسمى هذه الجبال أيضاً فى بعض المصادر الجغرافية العلمية إكتاگ (ومن الواضح أن أصلها أق طاغ ومعناها الجبل الأبيض) ؛ وقد نشأ هذا الاسم مما كتبه الرحالة اليونان فى القرن السادس الميلادى ، إلا أن الأبحاث المتأخرة تدعونا إلى القول بأن الجبال التى ذكرها أولئك الرحالة ليست فى ألتاى وإنما فى تيان شان (انظر E. Chavannes : *Documents sur les Tou-kiue occidentaux* ، ص ٢٣٦ وما بعدها) ونشأ الخطأ من تحريف العبارة اليونانية كروسوين أوروس : وإذا كان الاسم الحالى ألتاى مأخوذاً من كلمة بمعنى الذهب فلا يمكن أن تكون هذه الكلمة إلا الكلمة المغولية ألتُن أورال تا ، ويلوح لنا أن هذا الاسم لم يذكر إلا فى عهد سيطرة الـ « القالموق » ؛

ويجهل سكان هذه الجبال من الترك الآن معنى هذا الاسم ؛ وقد ورد فى إحدى القصص اشتقاق عامى لكلمة ألتاى فقيل إنها مشتقة من كلمتين « ألتى » و « آى » ومعناهما ستة أشهر ؛ ويستعمل ألتاى اسم جنس بمعنى الجبال الشامخة .

[بارتولد W. Barthold]

+ ألتاى، الشامخة وطولها حوالى ١٠٠٠ ميل: سلسلة جبال طويلة فى شرقى آسية الوسطى ، تمتد من بحر سيسان فى الجنوب الغربى حتى نهر سلنگا الأعلى ونهر أورخون الأعلى وتشمل منابع نهر أوب ونهر إرتش ونهر ينيسى . وفى هذا المكان وفى الصقع المتاخم له إلى الشمال الشرقى حتى مايعرف اليوم بمنغوليا كان يقوم أقدم وطن للترك والمغول وأسلافهم . وظل الترك هناك أمداً طويلا بعد التجائهم إلى جبال أوتوكان (انظر هذه المادة) ؛ وأقدم تسمية تركية لألتاى الجنوبية كما يتبين من النقوش الأورخونية هى « ألتن يش » (أى الجبال الذهبية) القائمة فى كن شان الصينية (ولها نفس هذا المعنى) . والظاهر أن الاسم « إكتا گ » الذى ذكره اليونان (الراجح أنه أق طاغ أى الجبل الأبيض) يشير إلى تعين شان (E. Chavannes : *Documents sur les Tou-kieu occidentaux* ، ص ٢٣٦) : وليس من المحقق القول بأن الاسم الحديث الذى يظهر للمرة الأولى فى عهد القلموق، يرتبط بالكلمة المغولية « ألتن » ومعناها الذهب. ويفسر السكان المحليون اسم هذه الجبال بأنه مشتق من ألتى آى آى الجبال الستة ، وهذا اشتقاق باطل ؛

المصادر :

(١) Cotta : *Der Altai* ، ليبسك سنة ١٨٧١

(٢) J. Grano : *Les formes du reliefs dans*

l'Altai Russe ، هلسنگفورث سنة ١٩١٧ (٣) Der Altai : P. Fickeler ، سنة ١٩٢٥ (٤) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya ،الطبعةالثانية ، ج ٢ ، ص ١٣٦— ١٥١ (٥) أما عن شأنها فى الحضارة التركية فانظر A. von Gabain : Isl. فى Steppe und stadt im Leben der altesten Turken ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٣٠ — ٦٢ ، ومادة ترك .

[ B. Spuler سپولر ]

ويستعمل الآن كثير من علماء اللغة اسمى Altaïen و Altaique للدلالةبعامةعلى خمس مجموعات من اللغة ، وكانوا فيا مضى يستعملون هذين الاسمين مسبوقين بكلمة Oural : أما هذه المجموعات الخمس فهى : التونغوزية Tungusic والمغولية Mongol والتركية Turkish والتركية الفنية Finnish والسمويدية Samojedic .

[ W . Barthold بارتولد ]

« ألتاى » ( بالتركية ألتاى كيشى) : قبيلة تركية تقطن جبال ألتاى ، ويسميهم الروس القالموق الجبليين ،وهذه التسمية ترجع من غير شك إلى عهد سيادة الـ « قالموق » كما هى الحال فى اللقب «زيسان» الذى أطلق على الأمراء . (وكان الشعب ينقسم إلى تسع إمارات يسمى كل منها زيسان) .

ويعتبر رادلف Radloff لهجة ألتاى تركية موحدة ذات صبغة أولية جداً . وظلت هذه القبيلة بعيدة عن الإسلام وحضارته ، ولو أن كثيراً من كلماتهم — مثل خداى أى الله ومثل كلمة شيطان — يدل على تأثرهم تأثراً غير مباشر بحضارة الإسلام . ولاتزال هذه القبيلة تعتنق إلى اليوم المذهب الشامانى وتحول بعضهم إلى المسيحية على يد دعاة من الروس ) Aus Sibirien : W. Radloff ج ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ) (٢) Das Türken- : A. Vambéry volk in seinen ethnologischen und ethnographishen Verhaltnissen ص ٩٧ — ٩٨ (٣) النصوص الألتية المنشورة فى Proben der Volkslitteratur : Dadloff der türkischen Stamme Sudsibiriens ج ١ )

الألتاييون : اسم قبيلة تركية فى جبال ألتاى يدين فريق منها بالمسيحية الأرثوذكسية بالاسم على تفاوت فى ذلك ، ويدين فريق بالشامانية . صحيح أن الإسلام لاوجود له بينهم ، ولكنهم على صلة بالحضارة الإسلامية وإن كانت هذه الصلة —فيا يحتمل— غير مباشرة (يستبين ذلك من الألفاظ المستعارة مثل كداى بمعنى الله وشيطان بمعنى إبليس؛ انظر عنهم G. Teich & H. Rübel : Volker. . . der UdSSR ، ليبسك سنة١٩٤٣ ،ص ٢٨ — ٤٣ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ؛ W. Radloff : Proben aus der Volksliteratur der türkischen Stamme Süd-Sibiriens ، ج١ ؛ الكاتب نفسه: Aus Sibiriens ج ١ ، ص ٢٥٠ ومابعدها؛ Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya الطبعة الثانية ، ص ١٤١) .

وقد استبدل الاسم «الألتاييون» منذ سنة ١٨٧٤ تقريباً ، وخاصة فى القرن العشرين ، عملا باقتراح أبداه كاسترن M.A. Castren وأثر الاسم «التورانيين» ( انظر هذه المادة ) الذى نحته ماكس ميلر Max

Müller للدلالة على المجموعة المزعومة : مجموعة الشعوب التركية المغولية . والمدلول الأوسع من ذلك وهو ألتايبو الأورال يشمل أيضاً الساموييديين والفنيين والأوكريين والتونغوز (انظر مثلا Ural-Altaische Jahrbucher، ڤيسبادن منذ سنة ١٩٥٢؛ J. Benzing : Einführung in das Studium der altaischen Philologie und der Turkologie، ڤيسبادن سنة ١٩٥٣، وبه مصادر؛ W.K. Matthews : Languages of the URRS، كمبردج سنة ١٩٥١)؛ على أن هذه الشعوب — فيما عدا الترك (انظر هذه المادة) — لم يمسها الإسلام .

المصادر :

(١) M.A. Castrén : Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥٧ (٢) الكتب التي يشوبها الخيال التي ألفها ونكلر H. Winkler وآخرها : Die altaischen Völker und ihre Sprachenwelt، ليبسك سنة ١٩٢١ (٣) O. Donner : Die uralaltaischen Sprachen, Finnisch-Ugrische Forschungen، جـ ١، سنة ١٩٠١، ص ٢٨ (٤) M. Cohen : Les langues du Monde، باريس سنة ١٩٢٤، ١٥٣ — ٢٤٣ (٥) P. Meliōranskiy في Entsiklopedicheskiy Slovar: Brockhaus-Efron، جـ ٣٤/١، ص ٨٦٢ (٦) إسلام أنسيكلوپيدياسى، هذه المادة بقلم م. فؤاد كوپريلي (٧) P. Pritsak : Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker, Ural-altaische Jahrbücher، سنة ١٩٥٣ — ١٩٥٤ (٨) الخرائط: A. Hermann : Atlas of China، كمبردج من أعمال ماساشوستس سنة ١٩٣٥، ص ٦٦ — ٦٧ (٩) Volkerkarte der Sowjet-Union, Europ. Teil الطبعة الثانية، برلين سنة ١٩٤١ .

خورشيد [ سپولر B. Spuler ]

«ألتمش» (انظر مادة «إيلتتمش») .

«ألتين» أو «ألتُن» : كلمة تركية معناها الذهب، وتطلق على العملات الذهبية، وكثيراً ما تدخل هذه الكلمة في أسماء الأعلام والأماكن مثل ألتُن كوپرى وألتين طاش (بكسر التاء أو ضمها) وانظر مادة «سكة» .

+ «ألتن أوردو» : تقليد تركي حديث للمصطلح الروسي : زولوتايا أوردا «Zolotaya Orda» أي القطيع الذهبي (انظر مادة «باتو، بنو») .

«ألتين طاش» وينطقها سكانها «ألتن دش» : قرية بآسية الصغرى على نهر پورسوق چاى بين كوتاهية وأفيون قره حصار وبها مسجد حديث بني من أحجار أثر قديم، وهي حاضرة ناحية تابعة لقضاء كوتاهية وسنجقها من أعمال ولاية خداوندگار (أي بروسه) : وبها ثلاث وأربعون قرية (سالنامه عام ١٣٢٥، ص ٧٦٩) و١٥٦٩ بيتا يسكنها ٨٤٧٠ نسمة كلهم من المسلمين .

المصادر :

(١) على جواد : ممالك عثمانيه نك تاريخ وجغرافيا لغاتى ؛ (٢) Cl. Huart : Konia, la ville des derviches Tourneurs، پاريس، عام ١٨٩٧، ص ٨١و٢٥٤ .

[ إيوار Cl. Huart ]

+ ألتين طاش ( ويقال أيضاً ألتُن طاش ، والنطق المحلى « ألتين دِش » ) : قرية فى الأناضول على خط عرض ٣٩° ٥َ شمالا ، وخط طول ٣٠° ١٠َ شرقاً ؛ وناحية فى ولاية وقضاء كوتاهية ( ولو أن قصبة الناحية ليست فى القرية بل هى فى قرية كوردكوبى إلى الغرب بقليل ) على نهر فى منطقة منابع پورسوق إلى الغرب بقليل من طريق أفيون قره حصار — كوتاهية ؛ وتضم القرية تربة من القرن التاسع عشر ومسجداً حديثاً يحتوى على آثار قديمة ؛ وهو يقوم على مسجد أقدم وأكبر يقال إن النقش الذى كان على بنائه ( باسم علاء الدين كيقباذ من سلاجقة الروم ) موجود فى متحف أق شهر ؛ أما النقش الذى يرى الآن على ظلة الباب فيشير إلى إقامة جسر ويحمل التاريخ ٦٦٦هـ ( ١٢٦٧ — ١٢٦٨م ) . ولهذا المكان جسران صغيران ؛

وفى « چاقارساز » ( يقول له السكان « چاقرساز » ) خان عثمانى قديم ( بثلاثة صحون وخمسة روافد ) له ظلة مشهودة يدخل فيها أيضاً قطع أثرية ؛

وكانت ألتن طاش محطة على الطريق العام من بروسة ( وأسكودار ) إلى أفيون قره حصار مارًا بكوتاهية ، والراجح أنها هى وچاقارساز تكونان هذه المحطة ؛

المصادر :

(١) Cl. Huart : Konia، پاريس سنة ١٨٩٧، ص ٨٧ ، ١٢٥٤ (٢) على جواد : ممالك عثمانيه نك تاريخ وجغرافيا لغاتى، ص ٢٦ (٣) Fr. Taeschner : Das anatolische Wegenetz ، ليپسك سنة ١٩٢٤— ١٩٢٦ ، جـ ٢ ، الفهرس .

خورشيد [ تيشنر Fr. Taeschner ]

« ألتن كوپرى » بكسر التاء أو ضمها : بلدة إلى الجنوب من إربل على نهر الزاب الأصغر أو الزاب الأدنى عند ملتقاه بنهر حجر چاى الآتى من الشمال ، وذلك عند درجة ٤٠° ٥َ طولا شرقى گرينوتش و ٣٥° ٥٠َ من خطوط العرض الشمالية ؛

وتقع هذه البلدة على ارتفاع ٢٨٠ متراً فوق مستوى البحر ، وهى مشيدة على جزيرة كبيرة تكونت وسط نهر الزاب ، ومنظرها من الداخل لايسترعى العين ولكنك إذا نظرت إليها من الخارج رأيت منظراً من أروع مناظر آسية الصغرى ؛

ويصل بين هذه البلدة وبين شاطئ النهر جسران من الحجارة المعقودة : وللجسر الذى يصلها بالشاطئ الشرقى عقد متين مشيد فوق أخدود عميق وهو من الارتفاع بحيث يشرف على المدينة كلها ؛ أما الجسر الثانى فأقل ارتفاعاً من مستوى المدينة ؛

ولما كانت بلدة ألتن كوپرى هى المطاف الوحيد الذى يسهل عنده بفضل جسر عبور نهر الزاب الأدنى فقد

اضطرت القوافل إلى المرور بها ؛ والرحالة الأوربيون فى الأزمان المختلفة الذين اتخذوا الطريق الكبير الواصل بين بغداد والموصل قد مروا كلهم بمدينة ألتن كوپرى ؛ وقد قدر زرنيك Czernik عدد سكان هذه المدينة سنة ١٨٧٤ بألفى نسمة معظمهم من أصل تركمانى وهم يشتغلون بنقل التجارة إما عن طريق القوافل وإما عن طريق النهر على متن أطواف من الجلد تسمى كلك ؛

ويذهب البعض إلى أن الاسم التركى «ألتن كوپرى» ومعناه جسر الذهب يرد إلى المكوس التى كانت كثيرة جداً فى الأزمان القديمة ، ولكنا نرجح أن منشأ هذا الاسم هو «ألتن صو» وهو الاسم الذى أطلق على المجرى الأعلى لنهر الزاب الأصغر ؛ (انظر فيما يتعلق بكلمة ألتن صو : G. Hoffmann : *Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer* سنة ١٨٨٠ ، ص ٢٥٨ ، ٢٦٣) ؛ وفى هذه الحالة تكون كلمة ألتن مشتقة من ألتن صو كوپرى أى جسر النهر الذهبى .

المصادر :

(١) Niebuhr : *Reisebeschreib nach Arabien* كوپنهاغن سنة ١٧٧٨ ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ (٢) Olivier : *Voyage dans l'empire ottoman etc.* ، باريس ١٨٠١ ج ٢ ، ص ٣٧٢ (٣) Rousseau : *Description du Pachalik de Babylon* ، باريس سنة ١٨٠٩ ، ص ٨٥ (٤) C.J. Rich : *Narrative of a journey to the site of Babylon* ، لندن سنة ١٨٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٠ — ١٢ (٥) Petermann : *Reisen i.n orient* ، ليبسك سنة ١٨٦١ ، ج ٢ ، ص ٣١٩ (٦) Czernik فى *Petermann's Geogr. Mitteilungen* الملحق رقم ٤٤ (سنة ١٨٧٥) ص ٤٧ (٧) K. Ritter : *Erdkunde* ج ٩ ، ص ٦٣٧ — ٦٣٩ (٨) Reclus : *Nouv. geogr. univ.* ج ٩ ، ص ٤٣١ .

[ شترك M. Streck ]

+ ألتِن كوپرى (أو ألتُن) : بلدة فى العراق بنيت فى موقع فريد على جزيرة صخرية صغيرة فى نهر الزاب الأصغر (على خط طول ٤٤° ١٨َ شرقاً وخط عرض ٣٥° ٤٢َ شمالا) ، ويفيض النهر فى الأزمنة الحديثة على الضفتين فيكوّن ناحية فى قضاء كركوك فى اللواء الذى يحمل نفس الاسم وكان فيما سبق يسمى ولاية الموصل ؛ ونهر الزاب هنا هو الحد بين لوائى كركوك واربل ؛ وتعرف البلدة محلياً باللغة العربية باسم «القنطرة» فحسب ، أما الاسم التركى (الجسر الذهبى) فيعللونه تعليلات مختلفة . فبعضهم يظن أنه اتخذ تخليداً لذكر سيدة تركية أو كردية كانت تحمل هذا الاسم ؛ وبعضهم يذهب إلى أنه يشير إلى المكوس النفيسة التى كانت تجبى على القوافل فى الأزمنة القديمة لأن البلدة تقع على الطريق العام بين بغداد والموصل وهو طريق قديم قدم الدهر ، وبعضهم يرى فيه أنه اختصار لألتن صوكوپرى أى «جسر ألتن صو» ، على أن من الراجح كذلك على الأقل أن اسم النهر (وقلما يستعمل اليوم) نفسه إنما ينم عن اسم البلدة ؛

وأصبحت لهذا المكان — الذى لم يكن يزيد فى القرون الوسطى عن قرية مغمورة لم يعن بذكرها

أحد ـ شأن فى القرن الحادى عشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ومنذ هذا القرن بعد إقامة الجسرين اللذين بناهما فيا يقال السلطان مراد الرابع وبعد أن مرت بها فترة من الحكم المستقر : وزار البلدة ووصفها كثير من الرحالة الأوروبيين ، وهى تعد الآن بلدة صحية رائعة المنظر وقد تحسنت أحوالها كثيراً فى السنين الأخيرة من حيث النظافة ووسائل الأمن وأسباب المواصلات : أما الجسران الحجريان الشهيران اللذان يشتمل الجنوبى منهما على عقد رئيسى مرتفع ارتفاعاً غير عملى تقريباً ، فقد دمرهما الأتراك فى سنة ١٩١٨ ثم استبدل بهما من بعد منشآت حديثة من الصلب : ويعبر فرع الخطوط الحديدية العراقية الواصل من كركوك إلى إربل نهر الزاب عند منبعه مباشرة .

وسكان ألتون كوپرى الذين يبلغ عددهم نحو من ٣٥٠٠ نسمة ، خليط من الكرد والتركمان والعرب ، ويصدق هذا أيضاً على ثلاثين قرية فى زمام الناحية ؛ ويدخل كثير منها فى نطاق منطقة حقل بترول كركوك الواسع الغنى الذى اكتشف سنة ١٣٤٦هـ (١٩٢٧م) ويتوسع فيه إلى أقصى حد منذ سنة ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م) ؛ وقد منح استغلال هذا الحقل فرص العمل لكثير من السكان ؛ ومعظم من لايشتغلون فيه يعملون بالزراعة (وجزء منها يعتمد على المطر وجزء على وسائل الرى الحديثة) وتقديم الخدمات والمؤن للمسافرين بالطرقات وبأسباب النقل فى نهر الزاب التى تعتمد على الوسيلة المشهورة وهى أطواف الجلد المسماة كلك ، ثم هم يعملون أيضاً بتجارة الهملة والقطاعى .

المصادر

(١) العهد التركى *La Turquie d'Asie* : V. L. Cuinet، جـ ٢، ص ٨٥٥ (٢) S.H. Longrigg : *Four Centuries of Modern Iraq* ، أوكسفورد سنة ١٩٢٥ ، وعدة أوصاف سجلها الرحالة مثل Niebuhr : *Reisebeschreib nach Arabien* ، كوپنهاغن سنة ١٧٧٨ ، جـ ٢ ، ص ٣٤٠ (٣) Olivier : *Voyage dans l'empire Ottoman* ، پاريس ١٨٠١ ، جـ ٢ ، ص ٣٧٢ (٤) Rousseau : *Description du Pachali de Bagdad* پاريس سنة ١٨٠٩ ، ص ٨٥ (٥) C.J. Rich : *Narrative of a Journey to the Site of Babylon* لندن سنة ١٨٣٩ ، جـ ٢ ، ص ١٠ — ١٢ (٦) Petermann : *Reisen im Orient* ، ليپسك سنة ١٨٦١ ، جـ ٢ ، ص ٣١٩ (٧) Czernik فى *Petermann's Georg. Mitteilungen, Erganzungsheft* ، رقم ٤٤ (سنة ١٨٧٥) ، ٤٧ (٨) انظر أيضاً K. Ritter : *Erdkunde* ، جـ ٩ ، ص ٦٣٧ — ٦٣٩ (٩) E. Reclus : *Nouv. geogr. univ.* ، جـ ٩ ، ص ٤٣١ (١٠) G. Hoffmann : *Auszüge aus syr. Akten pers. Martyrer* سنة ١٨٨٠ ، ص ٢٥٨ ، ٢٦٣ (١١) وانظر عن القرن العشرين : S.H. Longirgg : *Iraq 1900-1950* ، لندن سنة ١٩٥٣ .

خورشيد [ لنكرك S.H. Longrigg ]

+ « ألتون تاش » : الحاجب ، وكنيته أبو سعيد أما اسمه الثانى المزعوم هرون فلم يرد إلا فى فقرة واحدة لابن الأثير ، والراجح أنه سهو من المؤلف

أو التنسخ (ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، ج ٩ ، ص ٢٩٤) : كان ألتون تاش مملوكاً تركياً ثم صار قائداً فى جيش السلطان الغزنوى سبكتكين وخلفيه ثم والياً على خراسان • وكان فى عهد سبكتكين قد حصل على أرفع رتبة فى الحرس وهى حاجب الحجاب : وقاد الجناح الأيمن من جيش محمود فى الوقعة الكبرى التى نشبت بين الغزنويين والقره خانية ، وكان ذلك فى الثانى والعشرين من ربيع الثانى عام ٣٩٨ (٤ يناير عام ١٠٠٨) : وفى عام ٤٠١هـ (١٠١٠ — ١٠١١م) ورد ذكره والياً على إقليم هراة ، ولما فتحت خوارزم عام ٤٠٨هـ (١٠١٧م) استعمل عليها ولقب بلقب «خوارزمشاه» وظل كذلك إلى أن توفى عام ٤٢٣هـ (١٠٣٢م) • ويظهر أنه حكم هذه الولاية النائية الواقعة على الحدود فى حزم وبعد نظر كما حماها من القبائل التركية المجاورة : ويمكننا أن نقول إنه كان يعمل على توطيد حكمه أكثر من العمل على توطيد حكم السلاطين حتى أن كلا من محمود ومسعود كان ينظر إلى جهوده نظرة الشك ، ويقال إنهما حاولا التخلص من هذا الوالى المثير القلق بالغدر ، وفى ربيع عام ٤٢٣هـ (١٠١٢م) ، أرسله السلطان محمود على رأس حملة لتأديب على تكين (انظر مادة القره خانية) فأصابه جرح مميت فى وقعة دبوسية •

وخلفه على ولاية خوارزم ابنه هرون ، إلا أن مسعوداً احتفظ بلقب خوارزمشاه لابنه سعيد ، ولم يكن لهرون إلا حكم الولاية باسم هذا الأمير • وفى رمضان من عام ٤٢٥هـ (أغسطس ١٠٣٤) أعلن هرون استقلاله ، ولكنه قتل فى العام التالى بتحريض الغزنويين ، فخلفه أخوه إسماعيل خندان • وظل عليها إلى عام ٤٣٢هـ (١٠٤١م) وهنالك طرده شاه ملك أمير جند بأمر من الغزنويين ، وهكذا دالت الدولة التى أقامها ألتون تاش •

المصادر :

(١) العتبى : التاريخ اليمينى ، ص ٤٠٣ — ٤٠٦
(٢) الگرديزى : زين الأخبار ، ص ٧٣ وما بعدها
(٣) البيهقى ، طبعة Morley ص ٥٩ وما بعدها ؛ ٩١ — ٩٢ ، ٣٨٩ — ٣٩٠ ، ٤١٩ — ٤٢٠ ، ٤٩٩ — ٥٠٠ ، ٨٣٤ — ٨٣٥ ، والتواريخ التى وردت فى ابن الأثير يجب تصحيحها وفقاً للمؤلفات السابقة (٤) القصص المرجح أنها استقيت من الأجزاء المفقودة من كتاب البيهقى العظيم والواردة فى سياحت نامه لنظام الملك ، طبعة شيفر Schefer ، ص ٢٠٦ وعوفى ، فى Barthold : *Turkestan* ، الجزء الأول من الطبعة الروسية ، ص ٨٩ (٥) M. Nizamu'd-din : *Introduction to the Jawami'ul-Hikayat* ، الفهرس (٦) Barthold: *Turkestan* ص ٢٧٥ — ٢٧٩ (٧) M. Nâzim: *The life and times of Sultan Mahmud of Ghoazna* ، ص ٥٦ — ٦١ (٨) B. Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit* ، ص ١١٥ ، ١٢٠ :

[W. Rarthold بارتولد]

+ «ألتى بارماق» (أى الرجل الذى له ست أصابع فى قدمه) ، محمد بن محمد : عالم تركى ومترجم ، ولد فى أسكوب حيث درس ودخل

فى سلك الطريقة البيرامية (انظر هذه المادة) وأصبح «واعظاً» ومدرساً فى إستانبول ثم فى القاهرة من بعد، وفيها توفى سنة ١٠٣٣هـ (١٦٢٣ — ١٦٢٤م).

(١) وأهم كتبه: «دلائل نبوت محمدى وشمائل فتوت أحمدى»، وهو ترجمة للكتاب الفارسى «معارج النبوة» لمعين الدين بن شرف الدين فراهى المعروف بملا مسكين والمتوفى سنة ٩٠٧هـ (١٥٠١ — ١٥٠٢م). ومن هذه الترجمة عدة مخطوطات فى إستانبول والقاهرة وغيرهما، وقد طبعت فى إستانبول سنة ١٢٥٧هـ، وفى بولاق سنة ١٢٧١هـ (انظر Storey، ج ١، ص ١٨٨؛ Brockelmann، قسم ٢، ص ٦٦١).

وأورد فلوگل بياناً مفصلا عن محتويات هذه الترجمة (Flügel: *Handschr. Wien*، ج ٢، رقم ١٢٣١) (٢) وقد ترجم ألتى پارماق أيضاً عن الفارسية «نگارستان»، وليس هذا الأثر لجامى (كما ورد فى بروكلمان، ج٢، ص ٥٩٠) ولكنه لأحمد بن محمد غفارى المتوفى سنة ٩٧٥هـ (١٥٦٧ — ١٥٦٨م؛ انظر Storey، ج ١، ص ١١٤)، وتحمل هذه الترجمة العنوان: «نزهت جهان ونادرت دوران» ومنها عدة مخطوطات فى إستانبول (٣) وثمة أثر آخر لألتى پارماق هو ترجمته لـ «كتاب ستين، جامع لطائف البساتين» وهو تفسير صوفى فى ستين جلسة لسورة يوسف من تأليف أبى بكر بن أحمد بن محمد بن زيد الطوسى وهو مؤلف لانعلم إلى أى تاريخ ينتسب (انظر Storey، ج ١، ص ٢٩، رقم ١٠) ومن هذه الترجمة مخطوط فى مكتبة كوپريلى بإستانبول (٤) ولألتى پارماق أخيراً ترجمته لـ «شرح تلخيص المعانى» بعنوان «كاشف العلوم وفاتح الفنون»، وهذه الترجمة مخطوطة فى «مكتبه عمومى» بإستانبول. ومن المظنون أنها عين ترجمة المطوّل (حاجى خليفة، طبعة فلوگل، ج ٢، رقم ٣٥٤١) للتفتازانى (انظر Brockelmann، ج ١، ص ٣٥٤).

المصادر:

(١) المُحبّى: خلاصة الأثر، ج ٤، ص ١٧٤

(٢) بروسلى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلرى، ج ١، ص ٢١٢.

خورشيد [شاخت J. Schacht]

+ «أَلْتِى شِهْر» أو «آلْتاشِهْر»، وفى التركستان الصينية يكتبون ألتا دائماً ومعناها ستة. والمدن الست هى فى الواقع اسم لجزء من بلاد التركستان الصينية تقع فيه مدن كچا وأق صو وأوچ طورفان — أو أوش ترفان — وكاشغر ويارقند وختن. ويلوح لنا أن هذا الاسم لم يستعمل إلا فى القرن الثامن عشر الميلادى (M. Hartmann: *Der Islamische Orient*، المجلد الأول ص ٢٢٦، ٢٧٨)، وتضاف إلى هذه المدن الست فى بعض الأحيان مدينة سابعة هى يانگى حصار الواقعة بين كاشغر ويارقند (وكثيراً ماتذكر هذه المدينة واحدة من المدن الست، وفى هذه الحالة تستبعد مدينة كچا أو أوچ طورفان)؛ وعلى هذا الاعتبار يطلق على ذلك الجزء كثيراً فى المصادر

الحديثة جتى — أو يتى — شهر ، أى المدن السبع مثال ذلك ما ورد فى أحدث المؤلفات التاريخية ، وهو تاريخ أمانيه الذى كتب عام ١٣٢١هـ (١٩٠٣م) ونشره پانتاسوف N. Pantasow فى قازان عام ١٩٠٥م: (انظر المواد الخاصة بكل مدينة من هذه المدن):

[ بارتولد W. Barthold ]

« ألتيلق » : كلمة تركية تطلق على قطعة ذات سنة فروش .

« أُلْجَايْتُو خُدَابَنْدَه » ويقال أُلْجايتو : ثامن إيلخانية فارس ، وقد حكم من عام ٧٠٣ — ٧١٦هـ (١٣٠٤ — ١٣١٧م) ، وكان كسلفه غازان من أبناء أرغون وأحفاد هولاكو : ولى الحكم فى الرابعة والعشرين من عمره ولقب فى شبابه « خَرْبَنْدَة » ، وهناك تفاسير مختلفة لهذا اللقب (انظر قصيدة رشيد الدين التى أوردها E.G. Browne ج ٣ ، ص ٤٦ من كتابه *A literary Hist. of Persia* ؛ ابن بطوطة ، ج ٢ ، ص ١١٥) على أن بلوشيه E. Blochet : (*Introduction à l'hist. de Mongols* مجموعة نب التذكارية ، ج ١٢ ، ص ٥١) يقول إن خربندة كلمة مغولية معناها الثالث ، ويسميها المؤرخ البوزنطى پخيمرس Pachymeres (طبعة بون عام ١٨٣٥ ، ج ٢ ، ص ٤٥٩) «كارمپانتاس»: وقد عمدته أمه أرك خاتون خُدَابَنْدَه ولكنه أسلم فيما بعد بتأثير إحدى زوجاته وتسمى بمحمد وأبدل لقبه فأصبح خدابنده واتخذ لنفسه لقب «غياث الدنيا والدين» : ولما توفى غازان كان ألجايتو يحارب على تخوم الهند ، وكان ارتقاؤه العرش سهلا لأن ابن عمه آلفرنك كان قد قتل .

وواصل ألجايتو الحرب التى بدأها أسلافه مع دولة المماليك كما حافظ على الصلات الودية التى أنشئوها مع أوربا المسيحية ، وقد وصلت إلينا بعض رسائله التى بعث بها إلى البابا كليمنت الخامس وملك الإنكليز إدوارد الثانى ، والتى حملها مبعوثه المسيحى توماس إيلدوچى : وكان هذا الرجل يتوهم أن مولاه مسيحى بالرغم من منافاة الوقائع لهذا الزعم : وأنفذ ألجايتو كذلك حملة للتخفيف عن إمبراطور الروم ميخائيل پاليولوغس Michael Palaeologos ليجبر الترك على تقسيم جيشهم فى آسية الصغرى ، ولكن هذه الحملة لم تصب من النجاح إلا أقله (Pachymeres ج ٢ ، ص ٥٨٨) وحملة أخرى عام ٧١٣هـ (١٣١٣م) على المماليك قادها بنفسه وحاصر مدينة الرحبة الواقعة على الفرات فلم يفلح فى الاستيلاء عليها . وأعلى فتح جيلان عام ١٣٠٧م من كلمة الحكومة فى الداخل كما زاد فى هيبتها انتزاع هراة من يد الكُرت ، وكانت أسرة موالية لدولته : وفى عام ٧٠٥هـ (١٣٠٥ — ١٣٠٦ م) جعل ألجايتو مدينة «سلطانية» (انظر هذه المادة) الجديدة حاضرة لملكه ، وكان ذلك عندما رزقه الله بولده وخلفه أبى سعيد : وأحيا ألجايتو قوانين غازان ، فزاد ذلك فى رخاء البلاد كما زاد فيها حسن إدارة المؤرخ رشيد الدين (انظر هذه المادة) . وفى

عام ٧١٢هـ (١٣١٢م) قُتل سعد الدين زميل رشيد الدين ومنافسه بدسائس على شاه الذى حل محله فى الحكم . وقد تنازع الوزيران بعيد ذلك فرأى السلطان عام ٧١٥هـ (١٣١٥م) أن يقسم إدارة الدولة بينهما .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى عقيدة أُلجايتو الإسلامية ، فقد كان هواه مع الشيعة أول الأمر (انظر مارواه ابن بطوطة عن مجد الدين الشيرازى جـ ٢ ، ص ٥٧) ثم اتبع مذهب أهل السنة ، وحاول بعد ذلك أن ينشر فى بلاده مذهب الشافعى بدل مذهب أبى حنيفة ، ولكنه عاد فصمم على اتباع مذهب الشيعة إثر زيارته لقبر علىّ ، وتدل إحدى مسكوكاته على ذلك .

وكان أُلجايتو رجلا فاضلا وحاكماً حر الفكر . وقد عنى بمرصد المراغة الذى كان يشرف عليه منجّم السلطان أصيل الدين بن نصير الدين كما ناصر الحركة الأدبية والتاريخية التى قام بها الوزير رشيد الدين والمؤرخ وصّاف ، وتوفى أُلجايتو بمدينة سلطانية فى رمضان عام ٧١٦هـ (١٦ ديسمبر عام ١٣١٦م) ، واتهم رشيد الدين بقتله بعد ذلك . ولايزال قبره قائماً فى هذه المدينة إلى الآن .

المصادر :

المصادر الحديثة : (١) تاريخ وصّاف ، طبعة حجرية ، بومباى سنة ١٢٦٩هـ ؛ وذيل جامع التواريخ لرشيد الدين ، وهو ذيل يوجد فى عدة مخطوطات ولم ينشر بعد (٢) تأريخ گزيده لحمدالله المستوفى (٣) المؤلفات الفارسية المتأخرة .

ونذكر من المصادر الأوربية (١) D'Ohsson : *Histoire des Mongols* ، جـ ٤ ، ص ٤٧٨ — ٥٩٨ (٢) J. von Hammer-Purgstall : *Geschichte der Ilchane* ، دارمشتات سنة ١٨٤٣ ، جـ ٢ ، ص ١٧٨—٢٥١ (٣) H. Howorth : *History of the Mongols* جـ ٣ ، ص ٥٣٤ — ٥٨٤ (٤) E. Blochet : *Introduction à l'histoire des Mongols* ، سلسلة گب التذكارية ، جـ ١٢ ، ليدن سنة ١٩١٠ فى مواضع مختلفة .

وانظر عن سكة الجايتو : Stanley Lane-Poole : *Catalogue* ، جـ ٦ ، ص ٤٤ وما بعدها .

[كرامرز Kramers]

+ « أَلْش » : وتعرف الآن باسم إلوشه Eloche : بلدة صغيرة فى شرقى الأندلس على مسيرة اثنى عشر ميلا إلى الجنوب الغربى من « لَقَنْت » Alicante ، وقد اشتهرت البلدة بحراج النخيل التى لاتزال قائمة بها اليوم والتى وصفها الكتاب المسلمون مثل ابن سعيد والقزوينى .

المصادر :

(١) ابن عبد المنعم الحميرى : الروض المعطار ، رقم ٢٩ ، المتن ، ص ٣١ ؛ *Péninsule ibérique* والترجمة ص ٣٩ (٢) H. Pérès : *Le Palmier en Espagne* فى *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* القاهرة سنة ١٩٣٨ ، ص ٢٢٥ — ٢٣٩ (٣) Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Musul.* جـ ٣ ، ص ٢٨٣ — ٢٨٤

خورشيد [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

«إلشة» : (انظر مادة «ألش»)

«ألُغ بك» محمد طورغاى بن شاه رخ، وأمه گوهرشاد : ولد بمدينة سلطانية عام ٧٩٦هـ (١٣٩٣م) ، وفى سنة ٨١٠هـ (١٤٠٧م) صار والياً على مازَنْدَران وجزء من خراسان ، ولما أخلف شاه رخ وعده فى العام التالى وانتزع التركستان وما وراء النهر من خليل سلطان صاحب سمرقند خلعها على ولده ألغ بك .

وكان ألغ بك أديباً له مشاركة فى العلم والفن ، وقد حقق أحلام تيمور بأن جعل سمرقند مركز الحضارة الإسلامية (R. Grousset : *Hist. de l'Asie*، جـ ٣ ، ص ١٢٧) وكان إلى جانب ذلك فقيهاً أكب على دراسة القرآن فحفظه وجوّده بالقراءات السبع ، وشغف بالشعر فاتخذ لنفسه شاعراً خاصاً هو خواجه عصمت البخارى ، وقرب غيره من شعراء العصر أمثال بَرَنْدَق ورُسْتَم الخوريانى وطاهر الأبيوردى ، كما أنه لم يكتف بتشجيع البحوث التاريخية بل كان هو نفسه مؤرخاً صنف فى تاريخ أبناء چنكيز الأربعة كتاباً عنوانه «أولوس أربع چنكيزى» ، ويظهر أنه ضاع ، ولو بقى لأصبح جليل القيمة فى تاريخ أولوس تولى فى فارس وأولوس چغتاى ، وإن كان مصنف رشيد الدين ربما كان أكمل منه فى تاريخ المدة التى سبقت عام ٧٠٣هـ (١٣٠٣م Blochet : *Introd. à l'hist. de Mongols* ص ٨٦—٩٢) ودفعه ذوقه الفنى إلى أن يزين مدينة سمرقند بالعمائر الفخمة فشيد الخانقاه التى فيها أعلى قبة فى العالم ، ومسجد ألغ بك أو المسجد المقطَّع ، وسمى بهذا الاسم لأنه مزخرف من الداخل بالخشب المقطع الملون على النمط الصينى ، وقد تم تشييده عام ٨٢٣ هـ (١٤٢٠ م) ؛ ومسجد شاه زنده الذى أتمه عام ٨٣٨هـ (١٤٣٤م) ؛ وكذلك ابتنى عام ٨٢٨هـ (١٤٢٤م) مدرسة بها حمام مزخرف بالفسيفساء الرائعة ، والقصر ذا الأربعين عموداً المعقودة تكتنفه أبراج أربعة شاهقة ، والمزين بصف من عمد المرمر ، وابتنى أيضاً قاعة العرش أو الكرنشخانة ، ويبلغ عرض قاعدة العرش ثمانى أذرع ، وطولها خمس عشرة ذراعاً ، وارتفاعها ذراعا واحدة ، وليست هى الحجر الأزرق الذى ذكره ڤامبرى Vambéry ؛ وشيد كذلك «چينى خانه» وهو جوسق قام على نقش حوائطه بالصور نقاش صينى بارع كان ألغ بك معجباً به ؛ وبنى المرصد المشهور الذى سنتحدث عنه بعد قليل ، وقد أشرف على بنائه المهندس على قوشجى ، ورحلت أمه گوهرشاد إلى سمرقند لمشاهدة هذا المرصد ، ولألغ بك إلى جانب هذا شغف عظيم بالكتب كما كان من المتضلعين فى الرياضيات القادرين على حل أعوص مسائل الهندسة .

وكان فوق ذلك فلكياً عظيماً ، وبدأ بشيد مرصده فى سمرقند عام ٨٣٢هـ (١٤٢٨م) على الجانب الآخر من كوهيك ، وقد تهدم الآن ، وكان يعد فى زمانه إحدى عجائب الدنيا ، وكان الفلكى صلاح الدين اليهودى الأصل هو القوة المحركة فى هذا المرصد ، يعاونه ثلاثة من فلكيى

قاشان هم حسن چلبى المشهور بقاضى زاده الرومى (وابنه مريم چلبى هو الذى كتب شرحاً لمصنف ألغ بك) وغياث الدين جمشيد ، ومعين الدين القاشانى ، وقد استطاع ألغ بك أثناء عمله معهم استنباط آلات جديدة قوية جداً تعينهم فى بحوثهم المشتركة .

وإذ رأى ألغ بك أن حساب التوقيعات للحوادث على ماقرره بطلميوس لايتفق والأرصاد التى قام هو بها فقد عمد إلى تصحيحه ، وألف فى ذلك كتابه المعروف بالزيج الجديد السلطانى . وهذا الزيج مجموعة تحتوى على :

أولا — حسابات التوقيعات على اختلافها والتواريخ الزمنية ، ثانيا — التوقيت ، ثالثا — مجارى الكواكب فى أفلاكها ، رابعا — مواقع النجوم الثابتة .

وقد صدره بمقدمة أبان فيها الباعث له على تصنيف هذا الزيج كما أشار فيها إلى الذين عاونوه ، وهى مقدمة معقدة يشوبها الغموض ، واشتهرت هذه الجداول فى أوروبا ، فعنى بها جون جريفز John Greaves — واسمه باللاتينية Graevius ، وكان أستاذاً فى جامعة أكسفورد من ١٦٤٢ إلى ١٦٤٨ — وترجمها عام ١٦٦٥م إلى اللاتينية هايد Hyde ثم راجع هذه الترجمة شارپ Sharpe عام ١٧٦٧م ، وترجم سديّو A. Sédillot المقدمة ونشرها بپاريس عام ١٨٤٧ — ١٨٥٣م فى مجلدين ، وسديّو هذا هو الذى قام بنشر الجداول نفسها قبل ذلك (الكراسة الأولى ، پاريس عام ١٨٣٩م) كما نشر كنوبل E.B. Knobel ثبت النجوم بعد أن راجع جميع المخطوطات التى فى بريطانيا ، وأضاف حاشية عربية وفارسية (واشنطن عام ١٩١٧م) ، وهناك خلاف فى اللغة التى كتب بها هذا الزيج ، أهى العربية أم الفارسية أم التركية ؟ ، والراجح أن تكون النسخة الفارسية هى التى وصلت إلينا ، والظاهر أن تأليفه تم عام ٨٤١هـ (١٤٣٧م) ، ويظهر أن ألغ بك لم يرصد جميع النجوم التى ذكرها ، وأنه اعتمد فى الأطوال والعروض على بطلميوس ، كما أسرف فى تناول التنجيم ، إلا أن سديو (كتابه المذكور ، ج ١ ، ص ١٣٢) يقول إن عهد التنجيم الفلكى فى الشرق انتهى بالمترجم له .

أما فى عالمى السياسة والحرب فقد كان ألغ بك أقل توفيقاً منه فى ميادين العلم والفن ، فقد رد الأزابكة الفاتحين إلى أقصو ، ولكن فرسان براق أوغلان ومحمد جوكى سرعان ما انتقموا لأنفسهم ، وتقدموا حتى بلغوا خُجَنْد [خجندة] وعاثوا فى البلاد تخريباً عام ٨٢٨هـ (١٤٢١م) ، ولما كان ألغ هو الوحيد الذى ظل على قيد الحياة من أبناء شاه رخ ، فقد ولى الحكم بعد وفاة أبيه فى الخامس والعشرين من ذى الحجة عام ٨٥٠هـ (١٢ مارس عام ١٤٤٧) ، وانتابته غمرة من اليأس ، وظل راكداً عدة شهور تمكن خلالها بنو تيمور من الكيد له ، وكانت گوهرشاد تسعى إلى أن يئول العرش إلى عبد اللطيف بن ألغ بك ، ولكن قوماً سعوا بينها وبينه ، فظن أنها تعين علاء الدولة

وهو مطالب آخر بالعرش ، فقبض عليها وحاشيتها بعد وفاة شاه رخ بأيام قلائل وذهب بها هي وحاشيتها جميعاً سجناء إلى سمنان ثم غادر هذه المدينة إلى هراة ففتحها ونادى بنفسه حاكماً عليها ؛ واستولى السلطان عبد الله بن إبراهيم سلطان على إقليم شيراز ، أما كابل وغزنة فقد أصبحتا ولاية جديدة يقوم عليها سيورغتمش ؛ كما تطلع أميران آخران هما محمد ميرزا وبابا ميرزا إلى السلطة ، ونادى ثانيهما بنفسه حاكماً على جرجان ومازندران : وباغت الأميران صالحُ وأُوَيْسُ ، عبدَ اللطيف أثناء رجوعه وأسراه من نيسابور ، فركن إلى الفرار بعد أن أطلق سراح أولئك الأسرى ثم قُبض عليه وأحضر أمام علاء الدولة فأحسن وفادته ؛

وأفاق ألغ بك من غمرته وأخذ برأى وزرائه ، وخرج قاصداً خراسان ، واستمال أبا بكر ، أحد منافسيه ، بأن زوّجه من ابنته ، فلما استيقن أنه يتآمر عليه زج به فى السجن : ثم عبر نهر جيحون ، وفى بَلْخ سمع بما فعله ولده عبد اللطيف ، فعفا عنه : وكانت خطته أن يتخلص من الصعاب التى تواجهه ولو تزل فى سبيل ذلك عن حقوقه ، فأرسل وزيره نظام الدين ميرك إلى هراة إلا أن بابر ميرزا فتح خراسان وهزم طليعة جيش علاء الدولة هزيمة منكرة عند جام ، وهكذا وقع هذا الأمير بين بابر ميرزا من ناحية ، وألغ بك من ناحية أخرى فاضطر إلى التسليم : وتبادل الفريقان الأسرى ، وأصبح عبد اللطيف والياً على بلخ : ولما خاف قواد علاء الدولة بأس ألغ أرغموا أميرهم على التحالف مع بابر ميرزا ففعل ، واتفق هذان الأميران على أن تكون خبوشان هى الحد الفاصل بينهما ؛

ومما أثار الشحناء من جديد أن عبد اللطيف جنح إلى الغدر ، ولم يسلم الأسرى بل قتلهم بعد أن رد فصيلة من الجند أرسلت للبحث عنهم ؛ وأخذ علاء الدولة فى الغزو بقصد النهب والسلب ، وخاف وعيد ألغ بك ولم يقم بالحملة التى كان قد أحكم أمرها : وعزم ألغ فى الوقت نفسه على تثبيت حقه بحسبانه الوارث الوحيد لأملاك شاه رخ كما أراد أن يثأر للمذابح التى وقعت فى بلخ عام ٨٥٢هـ (١٤٤٨ — ١٤٤٩م) فقتل عدداً كبيراً من قواد ابنه : وأمد عبد اللطيف أباه بفرق كثيرة من الجند عند عبوره نهر جيحون ، وبعد وقعة حامية الوطيس هُزم علاء الدولة بالخديعة عند ترباب ، واحتمى بمشهد ، وهناك وعده أخوه بابر ميرزا بمعاونته على استرداد أملاكه : وتظاهر علاء الدولة بالخضوع ، ولكن ألغ بك لم يخدع بذلك بل احتل هراة وحصونها وسار قاصداً اسفراين ، وفيها قسم جيشه قسمين ، وجه الأول إلى حصار بسطام بقيادة ميرزا عبد الله الشيرازى ، وسيّر الثانى نحو أستراباذ بقيادة عبد اللطيف ، وكان الأزابكة فى ذلك الحين قد احتلوا ما وراء النهر فقفل ألغ بك مسرعاً وأخذ معه رفات شاه رخ وخزائن هراة ، بيد أن بابر ميرزا هاجم مؤخرة جيشه كما استولى الأزابكة على متاعه عند عبوره نهر جيحون ثم وصل آخر الأمر إلى بخارى ، واحتفل فيها بتشييع

وفاة أبيه : وكانت الفوضى تسود خراسان إذ كان يتنازعها بنو تيمور والتركمان . وفر يار على أمير القطيع الأسود من قلعة ترتو وحاصر هراة ولكن ألغ بك أنقذ المدينة ، غير أن بابر ميرزا انتقض عليه وهاجم المدينة هو الآخر : وفر عبد اللطيف إلى أبيه ، وباغت يار على المدينة فاستولى عليها وتوج بها وعمل على التقرب إلى أهلها ، وبعث بابر ميرزا رسولا دسّ ليار على مخدراً ولكنه قُتل :

وفى ذى الحجة من عام ٨٥٢ ( فبراير ١٤٤٩ ) أصبحت خراسان بأسرها خاضعة لبابر ميرزا فخلع على علاء الدين خلعة مثيرة للهزء إذ نصبه والياً على مدينة صغيرة تدعى «تون» ثم حل محله ابنه : واتّهم الاثنان بالتآمر فأرسلا إلى هراة وهناك قاسيا من مرارة الأسر ماقاسيا : ثم إن السخط عم الناس ولم يرضوا عن فجور بابر وانغماسه فى الشراب وعدم كفاية عماله وسوء إدارتهم فما إن رفض أن ينفذ حملة على باذغيس حتى أخذ الأمير القوى «هندوكه» يسعى فى إثارة البلاد عليه مستعيناً بألغ بك ، وكان قد أرسل إليه رسولا يدعى « إيدكو» إلا أن عبد اللطيف أسر هذا الرسول وبعث به إلى بابر ميرزا فباح له بكل شىء : وأسر هندوكه وقُتل على الرغم مما أبداه من البسالة الفائقة :

أما علاء الدولة فقد فر إلى سجستان ثم ذهب إلى العراق وكان يحكمها أخوه محمد ميرزا أمير فارس . واشترك الأخوان فى فتح خراسان وهزما بابر ميرزا هزيمة منكرة عند «جام» وفر هذا فى ثمانية من فرسانه إلى قلعة عماد ؛

وفى هراة ، أظهر محمد ميرزا تسامحاً ، فأطلق سراح ابن أخيه إبراهيم وردشاه محمود بن بابر إلى أمه .

وكان عبد اللطيف يحقد على أبيه حقداً يمكن تعليله من عدة وجوه ، فيقال إن ألغ بك وضع اسم ابنه عبد العزيز بدل اسم عبد اللطيف فى وصفه لوقعة ترباب ، ويقال أيضاً إن الأب رفض أن يعيد لابنه ماكان يحفظه فى هراة من مال وسلاح لأنه اعتمد على التنجيم الذى دله على أن ابناً له سيثب على أبيه يوماً ما : وثار عبد اللطيف واستولى على بلخ وهزم أباه وأخاه عبد العزيز عند شاهرخية وسلم أباه إلى عبد فارسى يدعى عباساً فقتله بعد محاكمة صورية ، وكان ذلك فى العاشر من عام ٨٥٣ (٢٧ أكتوبر عام ١٤٤٩) بعد أن حكم عامين وثمانية أشهر ، وزادت عوامل الانقسام فى الدولة التيمورية بعد مقتله إذ ظهر مطالبون بالعرش فى جميع الأنحاء ، وقد أفلح بعضهم فى تحقيق أغراضه : وبعد ستة أشهر أخرى لقى عبد اللطيف مصرعه الفاجع .

المصادر :

(١) ميرخواند : روضة الصفا ، بومباى سنة ١٢٧١هـ ، جـ ٦، ص١٩٥ ، ٢٠٢ — ٢٠٥ ، ٢٠٨ (٢) خواندمير : حبيب السير ، طهران ١٢٧١هـ ، جـ ٣ ، ص ١٧٤ ، ١٩١ ، ١٩٩ ، ٢١٨ (٣) معين الدين إسفزارى ، مقتطفات من روضة الصفا وردت فى Barbier de Meynard فى المجلة الأسيوية سنة ١٨٦٢م ، جـ ٢٠ ، ص ٢٧٧ — ٢٨٤ (٤) عبد الرزاق السمرقندى : مجمع البحرين (٥)

دولتشاه : تذكرة ، طبعة براون ص٣٦١ — ٣٦٦ (٦) A. Sédillot : *Introduction aux Prolégomènes* في أول مجلد من النص (٧) W. Barthold : *Ulug-Beg* : *i evo vrem'a* سنة ١٩١٨ (٨) E. Blochet : *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed-Din* ليدن سنة ١٩٢٠ (٩) E. G. Browne : *Persian Literature under Tartar Dominion* ، كمبردج سنة ١٩٢٠ ، ص ١٩٢ ، ٣٨٦ — ٣٩٠ ، ٥٠١—٥٠٣ (١٠) Lucien Bouvat : *L'Empire Mongol* ، الفترة الثانية ، باريس سنة ١٩٢٧ ، ص ١٢٣— ١٢٩ (١١) الكاتب نفسه : *Essai sur la civilisation Timouride* ، في المجلة الأسيوية سنة ١٩٢٦ ، جـ ٢١٨ ، ص ٢٠٠—٢٤٨ (١٢) وقد سبق أن ذكرنا المصادر الخاصة بمؤلفات ألغ الفلكية وقد درسها M. Faddegon وأعطانا عنها معلومات قيمة : وفادّجون هذا ليس فلكياً فحسب بل مستشرقاً أيضاً.

[ بوفا L. Bouvat ]

« **ألف باء** » : ( نظر مادة « أبجد » ) .

« **ألف ليلة وليلة** » : عنوان أشهر مجموعة عربية للقصص : كان العرب منذ أقدم العصور — كجميع المشارقة — مشغوفين بالاستماع إلى القصص الخيالي ، ولكن ضيق[1] أفقهم العقلي بعض الضيق جعلهم يأخذون معظم مادة هذه القصص عن غيرهم ، أمثال الفرس والهنود ، تدلنا على ذلك الروايات الخاصة بالنضر[1] التاجر الذي كان يناوئ النبي ؛ ففي القرنين السابع والثامن لميلاد المسيح بدأ الاتصال بين العرب وفارس ومايليها من البلاد الشرقية ، وجدّوا في نقل مادة القصص والأساطير عن هذه البلدان . ولسنا نستطيع — على التحقيق — تتبع مراحل السند لهذه القصص ، ماخلا القليل منها مثل : كتاب كليلة ودمنة ، لأن القصة أو مايدخل في بابها لم تكن من صناعة الأديب إذ ذاك ؛

ونمت الحضارة العربية وتعددت جوانبها في القرون التالية ، وألفت قصص مبتكرة في حواضر العالم الإسلامي : وأخذ فن القصة مع غيره من مظاهر التطور العقلي ينتقل شيئاً فشيئاً من المشرق إلى المغرب ؛ نجد هذا كله ممثلا في كتاب ألف ليلة وليلة ، وهو أكبر مجموعة عربية للقصص وأكثرها تنوعاً ، ففيه العناصر الدخيلة الشرقية الأصل إلى جانب العناصر العربية الخالصة ؛ والحق إن قصة هذا الكتاب تؤلف فصلا مشهوداً من تاريخ تطور الحضارة الشرقية عامة ؛ على أن ندرة المعلومات الخاصة به تضطرنا إلى أن نجمل الحديث عنه ، فلا نبلغ من الدقة مانريد .

ولم يبدأ البحث الجدي في أصل هذا الكتاب إلا في أوائل القرن التاسع عشر ، وأول عالم أسهب في بحث هذا الموضوع هو سلفسترده ساسي Silvestre de Sacy واضع فقه اللغة العربية الحديث (انظر ماكتبه في *Journal des Savants* ، سنة

(١) الحكم على العرب بضيق الافق العقلي فيه غلو وسوء تعبير ؛ فإن لم يكن لهم حظ وافر من القصص لفساد السمت عقولهم لكثير من الوان الادب .

(١) يشير الى قصة النضر بن الحارث الذى اسر يوم بدر وأمر النبى عليا بقتله صبرا لأنه كان يروى أخبار الفرس والروم لأهل مكة معارضا بذلك ما جاء فى القرآن من أخبار عاد وثمود قدحا فى النبوة . وليس فى ذلك حجة على افتقار العرب فى القصص كما أراد الكاتب .

جاد المولى

١٨١٧ ، ص ٦٧٨ ثم فى *Recherches sur l'origine du recueil des contes intitulés les mille et une nuits* باريس سنة ١٨٢٩ ، ورسالته بنفس العنوان فى *mémoires de l'Academie des inscriptions et des belles lettres* ج ١٠ ، سنة ١٨٣٣م ، ص ٣٠ ) ؛

وقد أنكر إمكان قيام فرد واحد بتأليف هذا الكتاب ، وسلم فى المقالين الأخيرين اللذين ذكرناهما بأنه ألف فى عهد متأخر جداً ، ورفض آخر الأمر رفضاً باتاً الرأى القائل بوجود عناصر هندية وفارسية فيه ، وزعم لذلك أن الفقرة التى وردت فى كتاب المسعودى بهذا الصدد منحولة له ، ونحن ننقلها إليك لما لها من الشأن العظيم فى تاريخ هذا الكتاب: قال المسعودى حين عرض لأخبار شدّاد بن عاد ومدينته إرَم ذات العماد: «إن هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرّب من الملوك برواياتها ، وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة إلينا من الفارسية والهندية والرومية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية) مثل كتاب هزار أفسانه ، وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ويقال لها (أفسانه) ، والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة (وفى روايتين أخريين ألف ليلة وليلة) وهو خبر الملك والوزير وابنته شهر زاد وجاريتها دنيا زاد» .

وخالف يوسف ڤون هامر Joseph von Hammer ده ساسى فقال بصحة رواية المسعودى بجميع ما يترتب عليها من نتائج (*Wiener Jahrbücher*، سنة ١٨١٩ ، ص ٢٣٦ ؛ *Journal Asiatique*، المجلد الأول ، ج ١٠ ، المجموعة الثالثة ، ج ٨ ، مقدمة : *Die noch nicht übersetzten Erzählungen der Tausend und einen Nacht* ، شتوتكارت سنة ١٩٢٣م ) .

أما وليم لين William Lane الذى أجاد ترجمة جزء من ألف ليلة وليلة فقد حاول أن يثبت أن هذا الكتاب ألفه بأكمله مؤلف واحد ، وأنه كتب بين ١٤٧٥و١٥٢٥م (مقدمة: *The Arabian Nights Entertainments* ، لندن سنة ١٨٣٩ ، ١٨٤١م) .

وفى السنوات الأخيرة انبرى ده غويه De Goeje لتلخيص المناقشة التى دارت حول الموضوع (*De arabische Nachtvertellingen* فى *Encyclopaedia Britannica* ، ج ٢٣ ، ص ٣١٦ ) فوازن بين الفقرة التى أوردها محمد بن إسحق الورّاق فى الفهرست والتى جاء بها أن هزار أفسانه قيل إنه ألّفت لحميا ابنة الملك بهمن وبين الفقرة التى أوردها الطبرى (ج ١ ، ص ٦٨٨ ) وجعل فيها إستر أمّاً لبهمن وأطلق اسم شهرزاد على حميا ، ثم حاول ده غويه أن يوجد صلة بين هيكل ألف ليلة وبين كتاب إستر ؛ وتوسع ميلّر فى بسط هذه الفكرة (A. Müller : *Zu den Märchen der Tausend und einen Nacht* فى *Bezzenbergers Beitrage* ج ٢٢ ، ص ٢٢٢ ) وفطن إلى أن الكتاب يتكون من طبقات متعددة ، وقال إن إحداها ألفت فى بغداد وإن الأخرى ، وهى أكبر وأوسع ، كتبت فى مصر .

وأخذ نولدكه Noldeke بنظرية الطبقات وفصلها تفصيلا أدق ، إذ وضع مقاييس للموازنة نتوسل بها إلى تمييز كل طبقة منها ( *Zu den aegyptischen*

*Zeitchr. d. Deutsch. Morgenl.* فى *Narchen Gesellech* جـ ٤٢ ، ص ٦٨ ) .

وأثارت هذه البحوث أويسترب ( Oestrup : *Studier over* 1001 *nat* ، كوپنهاغن سنة ١٨٩١ ؛ الترجمة الروسية لهذه الرسالة : *Izsledowanie o* 1001 *nochi.* ، موسكو سنة ١٩٠٥م ) فحاول أن يصنف القصص المستقلة فى ثلاث طبقات ، تشمل الأولى هيكل الكتاب والقصص المأخوذة عن الكتاب الفارسى هزار أفسانه ، وتضم الثانية القصص التى أخذت من بغداد ، وتجمع الثالثة القصص التى أضيفت إلى الكتاب فى مصر ؛ وقال فى الوقت نفسه بوجود قصص أضيفت إلى الكتاب فى زمن متأخر جداً مثل قصة البطولة والفروسية الضافية التى تتحدث عن عمر بن النعمان وولديه ، غير أن تسيبولد Seybold خالف الرأى الذى يقول بأن هذه القصة إضافة متأخرة ( *Verz. der arab. Hss. der kgl. Universitatsbibliothek zu Tübingen* ، توبنگن سنة ١٩٠٧ م ، ص ٧٥ ) . وجاء كرمسكى I. Krimski فذيّل الترجمة الروسية لرسالة أويسترپ بتعليقات نقدية .

وتابع شوڤان Chauvin تحليل الأقسام التى تتألف منها الطبقة الكبيرة ، فبيّن أن الطبقة المصرية تتألف من قسمين أحدهما يهودى الأصل ( *La récension égyptienne des mille et une nuit* ، بروكسل سنة ١٨٩٩ ) ؛ وأورد شوڤان ( انظر ما كتبه فى *Bibliographie des ouvrages arabes* . وفى بعض الرسائل المختلفة ) ورينيه باسيه René Basset ( *Notes sur les* 1001 *nuits* فى *Revue des Traditions Populaires* ، جـ ١٣ ، ص ٣٧ ، ٣٠٣ ) ملاحظات قيمة فى مسائل معينة تتصل بهذا الكتاب .

أما وقد وصلنا فى البحث إلى هذه المرحلة فإننا نستطيع أن نقرر فى كثير من الثقة « أن النواة الأصلية لكتاب ألف ليلة وليلة مأخوذة عن كتاب قصص فارسى يعرف بكتاب « هزار أفسانه » ربما نقل إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى ، وأن مادة هذه القصص معظمها من أصل هندى » : ووجوه الشبه التى نجدها بين كتب هندية وفارسية لا شك فى أنها أقدم من الأصل العربى ، وبين نواة ألف ليلة وليلة تمدنا بمقاييس نستطيع أن نميز بها قصص هذه الطبقة القديمة : وهذا التشابه صنفان ، فهو طوراً يكون صورة مطابقة للنص العربى ، وطوراً ينحصر فى ملامح متفرقة من السهل تمييزها ، وكلما كانت هذه الملامح بارزة واشتد اتصالها ببناء القصة وموضوعها زادت قيمةً فى نظرنا .

ولدينا إلى جانب هذا مقاييس خارجية خالصة ؛ كذكر الأسماء والنظم الفارسية القديمة : وقد حاول لين Lane الدفاع عن النظرية القائلة بالأصل العربى لكتاب ألف ليلة وليلة فبالغ فى تقدير هذه المقاييس الخارجية بمقدار ما وجد فيها من تأييد لنظريته . ومن الأيسر علينا أن نعلل كيف أن قصاصاً أو نساخاً عربياً وضع أسماء وإشارات عربية تتلاءم والأحوال العربية المعاصرة له من أن نتفهم علة ورود الأسماء الفارسية القديمة ، اللهم إلا إذا فرضنا أن هذه الأسماء عبارة عن بقايا مرحلة قديمة من

مراحل التطور ، ولذلك فإن المقاييس الخارجية التى تتصل بالهند وفارس تعتبر أهم نسبياً من غيرها ، فقصاص العرب كانوا يعرفون كيف يطبعون القصة الأجنبية بالطابع المحلى ، وكيف يوفقون بينها وبين ما يحيط بهم ، غير أنه كانت تعوزهم الحاسة القصصية الفنية الواعية التى تمكنهم من أن يصبغوا الشىء الوطنى بالصبغة الأجنبية ويكسبوه جو بلاد غير بلادهم :

وفى القصة الأولى التى يتكون منها هيكل الكتاب نجد كلا من المقياسين اللذين يثبتان وجود الأصل الأجنبى فيه جنباً إلى جنب ، فاسما شاه زمان وشهريار وغيرهما أسماء فارسية ، كما أن خيانة زوجى الأميرين الأخوين التى انتهت برحلة أحدهما تشبه القصة الهندية « كاتها سارت ساگارا » ( انظر *British and Foreign Review* ، ج ٢١ ، يولية سنة ١٨٤٠ ، ص ٢٦٦ ) وكذلك القصص الصغيرة الثلاث التى وردت عرضاً فى نواة الكتاب ، والتى تتحدث عن التجار الذين يفهمون لغة البهائم والوحوش لها نظائر فى الأدب الهندى : والتشابه الملحوظ بين الطريقة التى تدمج بها بعض القصص فى هيكل ألف ليلة وليلة وبين الطريقة التى تنتهجها الكتب الهندية له أهمية خاصة ، فإن إدماج قصة فى قصة من خصائص الأدب الهندى ، وهو أمر مشاهد فى « المها بهاراته » وال « پنچه تنتره » و « وتله پنچه ومساتى » وغيرها ، ولا يحفل الهنود بما فى هذه الطريقة من بُعد عن الواقع ومنافاة لطبيعة الأشياء ، فإنهم يظهرون من حين إلى حين أشخاصاً يتكلمون أو يستمعون فى حين أن طبيعة موقفهم من القصة تتنافى مع هذا .

والباعث الأول لكتاب ألف ليلة وليلة هو اكتساب الوقت وثنى المتهور عن عزمه : وهذا موجود أيضاً فى قصة الوزراء السبعة الهندية الأصل ، ونلحظ هذا بصورة أخرى فى القصة الهندية « صوكاساپتاتى » ففيها تحول الببغاء الأريبة بين زوجة صاحبها وبين زيارة خليلها فى غيبة زوجها بأن تشغلها فى البيت بجزء من قصة تسرده عليها كل يوم وتختمه دائماً بقولها : «سأقص البقية غداً إذا بقيت فى البيت الليلة » ، وهكذا لا تستطيع الزوجة تنفيذ مأربها حتى يعود زوجها :

وهذه الطريقة فى تكوين هيكل القصص شائعة فى الهند نادرة فى غيرها : ولسنا نعرف بين المصنفات القديمة كتاباً واحداً اتبع فيه هذا النهج اللهم إلا كتاب أوڤيد ( Ovid : *Metamorphosis* ) ، ويمكن اتخاذ هذا النهج مقياساً نميز به الأصل الهندى لأجزاء خاصة من ألف ليلة وليلة : وليس الأمر مقصوراً على ذلك بل إنه يتعداه إلى الأسلوب ، فمن لوازم الكتب الهندية الشعبية قولها : « لا تفعل ذلك وإلا أصابك ما أصاب فلاناً » فيسأل السامع : « وكيف ذلك ؟ » فيجيب القاص بـرواية القصة ، وهذا الأسلوب نفسه مستعمل فى ألف ليلة وليلة ، وقولهم « وكيف ذلك ؟ » فى بداية القصة ترجمة حرفية للعبارة السنسكريتية « كاتهام إتات » ، ونحن نميل إلى افتراض أن هذه العبارة بالذات موجودة فى هزار أفسانه كما توجد أيضاً فى الأصل الهندى الذى أخذ عنه هذا الكتاب .

فالقصص التى فى أوائل جميع النسخ المخطوطة والمطبوعة من كتاب ألف ليلة وليلة — كقصص التاجر مع العفريت، والبنات مع الحمال، والصعاليك الثلاثة، والأحدب — كلها شاهدة على الطريقة التى يقوم بها الكتاب على هيكل، لأن فيها السمات التى تذكرنا بالقصص الهندية القديمة، ومن تلك السمات الحيلة التى لجأ إليها الصياد فى إعادة العفريت إلى القمقم بعد أن كان قد أطلق سراحه، فهى مشابهة للترجمة المغولية لقصة «سمهه سند قتر مساتى» أى قصة «أرجى برجى خان» ومشابهة لقصة أهل الجنوب المعروفة بـ «پنچه تنتره» التى ترجمها ديبوا Dubois .

ومن السمات التى تذكرنا بالقصص الهندية أيضا الصراع بين الثعبان الأبيض والثعبان الأسود وكلاهما عفريت، فإننا نجد له شبها فى قصص التتار التى من أصل هندى، وليست من أصل إسلامى كما ذهب إلى ذلك ناشرها پاڤيه ده كورتاى Pavet de Courteille (المجلة الآسيوية، المجموعة السابعة: ص ٢٥٩)؛ وكذلك الصراع بين العفريت والأميرة الساحرة، إذ أن له شبها قويا بالترجمة المغولية لقصة «وتله پنچه ومساتى» ( Benfey : *Panchatantra* ج ١، ص ٤١١)؛ ومنها أيضاً قصة الملك والحكيم دوبان (١)، وكيف قتل هذا الحكيم الملك بكتاب دهنت أوراقه بالسم، فتلك عادة شائعة بين الهنود (انظر Gildemeister: *De rebus indicis sciptorum Arabum* ص ٨٩)؛ وهناك من جهة أخرى تشابه فى الملامح بين عدد من الحكايات الأولى من كتاب ألف ليلة وليلة يجعلنا لا نسلم بسهولة بأن هذه الحكايات كانت فى الأصل متفرقة على الصورة التى وصلت إلينا، بل من الراجح أن تكون كل حكاية من هذه الحكايات المأخوذة من هزار أفسانه قد أصابها تغيير كبير فيما بعد.

والحكايات الأخرى التى لا شك فى أصلها الهندى الفارسى هى :

١ — حكاية الحصان المسحور، فقد وردت بها أسماء فارسية مثل سابور، وأعياد فارسية مثل النيروز والمهرجان. ويمكننا أن نرد الفكرة التى تقوم عليها هذه الحكاية إلى قصة «پنچه تنتره» (انظر Benfey، كتابه المذكور آنفاً، ج ١، ص ١٦١).

٢ — حكاية حسن البصرى (وقد ورد فى ترجمة هابشت وهاجن Habicht et Hagen اسم بطل هذه الحكاية «عاصم الصباغ» بدلا من حسن الصائغ، وربما كان هذا ناشئاً عن التباس بين الصائغ والصباغ).

وأهم ما فى هذه القصة سرقة الريش، والحيلة التى تغلب بها بطل القصة على الرجال الذين كانوا يتنازعون الميراث وتوسل بها إلى استرجاع محبوبته الهاربة: وهاتان السمتان من أصل هندى (انظر Benfey، كتابه المذكور ص ٢٦٣) ثم ذاعتا بعد ذلك فى الشرق (انظر *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Ges*, ج ٦، ص ٥٣٦؛ Stanislas Julien :

---

(١) رويان فى قراءة اخرى

*Avadanas* ، باريس سنة ١٨٥٩ ، ج ٢ ، ص ٧٤ ) .

وصدر قصة حسن البصرى والجزء الأكبر منها يتردد ثانية فى كتاب ألف ليلة وليلة فى حكاية جان شاه المتداخلة فى حكاية حاسب كريم الدين وملكة الحيات ، وهى حكاية ربما امتزج أصلها بعناصر يهودية . أما حكاية جان شاه فقد كتبت على نسق قصة أقدم منها ولكنها ضعيفة من الناحية الفنية . ومن الغريب أن قصة حاسب كريم الدين نسبها إلى هزار أفسانه أحد الكتّاب فى مقال نشره بمجلة أدنبره ( *Edinburgh Review* ، عدد يولية سنة ١٨٨٦ ، ص ١٦٦ ) فى حين أنه ينكر إنكاراً باتاً أن ألف ليلة وليلة له أصل فارسى .

وإذا نحن لم نعوّل كثيراً على المقاييس الجمالية البحتة فإنا نستطيع أن نقول فى كثير من الثقة إن هذه الحكاية بما فيها من تهويل سخيف وتكرار ممجوج لم تقتبس من نفس المصدر الذى أخذت منه الحكايات المحبوكة الجيدة السبك مثل حكاية الحصان الأبنوس وحسن البصرى وغيرهما .

٣ — وحكاية سيف الملوك هى الحكاية الوحيدة فى كتاب ألف ليلة وليلة التى نجد فى الفارسية حكاية كاملة تقابلها تمام المقابلة . وقد ذكر لين Lane المخطوطات الفارسية التى توجد فيها هذه الحكاية ( *Arabian nights entertainments* ، ج ٢ ، ص ٧٤٤ ) .

٤ — حكاية قمر الزمان والأميرة بدور .

٥ — حكاية الأمير بدر والأميرة جوهر السمندلية .

٦ — حكاية أردشير وحياة النفوس ، ونجد هذه الحكاية أيضاً بشكل آخر فى مخطوطات ألف ليلة وليلة ، نجدها فى حكاية عمر بن النعمان . وبالرغم مما قرره تسيبولد فإنى أرى أنها إضافة متأخرة إلى هيكل كتاب ألف ليلة وليلة . ونجد هذه الحكاية أيضاً فى حكاية تاج الملوك والأميرة دنيا التى تطابق حكاية أردشير وحياة النفوس مطابقة تكاد تكون حرفية .

ولسنا نستطيع أن نقطع بوجود صلة بين حكاية على شير وبين الأصل الفارسى ، فإن هذه الحكاية تتفق فى كثير مما ورد فيها مع حكاية نور الدين على وذات الزنار التى نرجح أنها متأخرة عنها . وحكاية نور الدين هذه نجدها أيضاً فى ألف ليلة وليلة . ولا نستطيع أيضاً أن نقرر وجود صلة بين الأصل الفارسى وبين حكايتى الأخوات الغيورات وأحمد وپارى بانو ؛ وهاتان الحكايتان لا نجدهما إلا فى ترجمة گلاّن Galland لكتاب ألف ليلة وليلة .

وعلى هذا فإن هذه القصص التى أخذت من كتاب هزار أفسانه هى التى تكونت منها نواة كتاب ألف ليلة وليلة ثم تجمعت حول هذه النواة فى أراض عربية طبقات مختلفة من الحكايات .

وأول طبقة من هذه الطبقات بغدادية يتردد فيها اسم هرون الرشيد ؛ وبعض حكايات هذه الطبقة من وحى الخيال ، والبعض الآخر عبارة عن حوادث تاريخية زيد فيها وأعيدت صياغتها مثل حكاية أبى الحسن أو النائم اليقظان التى نجد أصلها .

التاريخي فيما رواه الإسحاقي ( Lane : كتابه المذكور ، ج٢ ، ص ٣٧٦ ) وكذلك نجد أن كثيراً من الحكايات التي ذاعت عن أبي نواس وأبي دلامة قد أصبحت من الروايات الأدبية .

ويجب ألا ننسى أن اسم الرشيد كان قد أصبح منذ وقت قديم رمزاً للعصر الذهبي الغابر تُفعل فيه الأعاجيب وتحاك حوله الأساطير : وعلى هذا فمن الخطأ أن نكتفي بورود اسمه في حكاية من الحكايات فنلسبها إلى هذه الطبقة . وفي مثل هذه الحالة يجب أن يكون اعتمادنا على المقاييس الداخلية؛

وإذا صرفنا النظر بطبيعة الحال عن كثير من التفصيلات التي لابد أن تظل موضع الشك فإنا نستطيع أن نقول بصفة عامة إن الأقاصيص الهيّنة الجيدة السبك التي تمثل حياة الطبقة الوسطى وتقوم على مشكلة من مشكلات الحب ويكون حلها على يد الخليفة هي من الطبقة البغدادية ، أما حكايات الصعاليك وحكايات الجن — وهذه في الغالب ضعيفة الأسلوب — فهي من طبقة مصرية متأخرة .

ومما نجدر ذكره أن الجن في الحكايات الهندية والفارسية القديمة يفعلون ما يفعلون من تلقاء أنفسهم ، أما الجن في القصص المتأخرة فيخضعون دائماً لطلسم أو لغيره : وعلى هذا فإن صاحب الطلسم هو الذي يسيطر على مجرى الأمور دون الجن والعفاريت .

أما الحكايات البغدادية فليس للسحر دخل فيها : وقد بيّن نولدكه ان حكايات الصعاليك فيها عنصر مصري خالص ( Noldeke : Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges. ج ٤٢ ، ص ٦٨ ) . والمثل القديم على هذا النوع هو القصة المشهورة التي رواها هيرودوتس عن كنز الملك راميسينيت Rhampsinit فإنا نجد شبهاً طريفاً لجزء من هذه القصة فيما حكاه المقدمون الثمانية للسلطان بيبرس في كتاب ألف ليلة وليلة ( طبعة هابشت وفليشر Habicht & Fleischer ، ج ١١ ، ص ٣٧٥ ) . ونحن نرجح ما حاول أن يثبته شوفان من أن الجزء الأخير من الطبقة المصرية بما فيه من حكايات مبتذلة عن السحر من وضع يهودي مصري (Chauvin : La récension Egyptienne des Mille et une nuit بروكسل ١٨٩٩) وحكايات هذه الطبقة المتأخرة هي أضعف ما في الكتاب من الوجهة الجمالية .

وفوق هذه الطبقات الأربع التي سبق أن بينّا أنه لا يمكن تمييز بعضها عن بعض بالدقة ، اشتمل كتاب ألف ليلة وليلة على عدد من القصص الكبيرة والأقاصيص الصغيرة : وهذه القصص الكبيرة ترد كل واحدة منها في نسخة دون الأخرى .ويظهر أنها أضيفت إلى الكتاب لا لشيء إلا ليبلغ عدد الليالي التي دلّ عليها اسمه : من هذه الحكايات حكاية الوزراء السبعة وهي من أصل هندي مستقل والحكايات التي نسجت على منوالها ، مثل حكاية الوزراء العشرة وحكاية الوزراء الأربعين وحكاية جليعاد وشماس .

أما نسبة حكايات السندباد البحري إلى كتاب ألف ليلة وليلة فمحل بحث : ويظهر أنها وضعت في عهد بلغت فيه بغداد والبصرة غاية ما وصلتا إليه

من ازدهار . وربما كانت هذه الحكايات فى الأصل كتاباً قائماً بذاته .

ومن الحقائق المعروفة أن ثمة بعض حكايات مصرية قديمة جداً وحكايات يونانية، والحكايات اليونانية تشبه حكاية السندباد فى مادتها .

وهناك حكايات لم تكن فى أصل كتاب ألف ليلة وليلة مثل الحكاية الطويلة التى تتحدث عن فروسية عمر بن النعمان وولديه ، وحكاية شول وشمول (طبعة تسيبولد Seybold، ليبسك سنة ١٩٠٢) وحكايتين تعليميتين تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى اختلافاً بيناً وهما حكاية الحكيم هيكر ، وهى يهودية الأصل ، وحكاية الجارية تودد التى أصبحت فيما بعد كتاباً يقبل الشباب فى أسبانيا على قراءته، واسمه *La Donzella Teodor, Tudur*، وتيودور أو تدور تصحيف لكلمة تودد من السهل إيضاحه بالاعتماد على فن الكتابات القديمة (Ticknor : *Historia de la literatura espanola, traducida por Pascual de Gayangos y Enriquo de Vedia*، ج ٢ ، ص ٥٥٤) .

والإضافات الأخيرة التى أضيفت إلى هذا الكتاب الضخم حدثت فى مصر ، والراجح أن ذلك كان فى أواخر عهد المماليك ، ولعلها وضعت فى القاهرة لكثرة ورود أسماء صحيحة لأماكن فيها . وهذا الرأى يمكن استنتاجه أيضاً من لغة هذا الجزء، فهى تشبه اللغة العربية فى عصورها المتأخرة وتقرب فى كثير من الوجوه من اللغة المصرية الدارجة .

على أن واضعى هذا الجزء لم يوفقوا تماماً فى محو الفروق الأصلية البارزة بين أسلوب الجزء الأصلى وأسلوب ما أضافوه إليه، وكذلك تختلف النسخ المختلفة اختلافاً بيناً فى هذا الصدد . وقد حاول شوفان Chauvin فى كتابه المذكور آنفاً أن يعين على وجه التدقيق شخصية الرجل الذى وضع الطبقتين المصريتين ، وهو يرى أنه يهودى دان بالإسلام ؛ ولكنا نرى أن عدد الكتاب والقصاص الذين اشتركوا فى إعادة صوغ ألف ليلة وليلة فى عصور متعاقبة كانوا من الكثرة بحيث أن الكشف عن عمل كل مؤلف منهم على حدة أصبح من الأمور المعقدة التى لا يجرؤ كاتب على التعرض لحلها .

وقد جاء فى الفقرة التى ذكرناها عن المسعودى أن الكتاب الفارسى هزار أفسانه الذى ترجم إلى العربية ترجمة حرفية معناه ألف خرافة وأنه سمى بدل ذلك ألف ليلة . أما اسم ألف ليلة وليلة الذى أطلق من بعد على الكتاب فيرجع إلى أن العرب — كغيرهم من الشرقيين بصفة عامة — يتطيرون من الأعداد الزوجية كما سبق أن بين ذلك كلدميستر Gildmeister (المصدر نفسه ، ص ٨٦) . وربما كان لميلهم المألوف إلى نوع من التسجيع فى تسمية الكتب دخل أيضاً فى تغيير اسم الكتاب . وكما أن الكتاب الفارسى هزار أفسانه لم يشتمل بالدقة على ألف خرافة ، وهذه التسمية العددية إنما قصد بها عدد كبير من الحكايات غير معين ، كذلك الحكايات التى وردت فى كتاب ألف ليلة وليلة لم

لكن فى الأصل مقسمة إلى ألف ليلة وليلة وإنما وُضع هذا التقسيم فى العصور المتأخرة ، وهذا يبدو جلياً من اختلاف النسخ فى هذا الموضوع اختلافاً كبيراً ، ولقد كانت الرغبة فى إكمال عدد الليالى فى الكتاب هى الباعث إلى الزيادات الكثيرة التى أدخلت عليه ، أضف إلى هذا أن شهرة اسم كتاب ألف ليلة وليلة جعلت النساخ يميلون إلى أن يضيفوا إلى ما اشتملت عليه المخطوطات كل ما هو دخيل وعجيب ، وأحسن مثل على هذه المخطوطات مخطوط باريس رقم ١٧٢٨ .

ويشتمل الجانب الأكبر من حكايات ألف ليلة وليلة على شواهد شعرية تطول أحياناً وتقصر أحياناً ، وتتميز الطبقة البغدادية بكثرة ما يرد فيها من الأشعار .

والطريقة المتبعة فى الكتاب هى وضع هذه الشواهد على لسان المتحدث ، وذلك فى جميع الفقرات التى يريد القاص فيها أن يعبر عن عاطفة قوية سواء أكانت عاطفة حزن أم سرور ، فيجعل المتحدث يستهل كلامه بالشعر ، وهذه الأشعار فى أغلب الحالات ليست بوجه من الوجوه أداة لاستمرار الحديث ، ولكنها — كالأشعار التى ترد فى القصص التمثيلية الهندية — عبارة عن مواضع للتوقف تليفى أحياناً بالحكم والتأملات ، وفى هذا دليل كاف على أن هذه الأشعار ليست قديمة قدم بقية المتن ، وإنما أضيفت إليه فى وقت متأخر ، ويعزز هذا الاستنتاج تكرار ورود هذه الشواهد بعينها فى مواضع متشابهة ، وربما عززه أيضاً ذكر كثير من الأشعار المختلفة التى تؤدى المعنى نفسه ، والوصل بينها بالعبارة المشهورة «وقال أيضاً فى المعنى» ، وهناك أمثلة كثيرة من الأشعار التى تبدو سخيفة على لسان المتحدث إما خطأ فيها أو لأنها نابية عن موضعها ؛ ولم يذكر اسم الشاعر صاحب الأبيات المقتبسة إلا فى حالات نادرة ؛ والشعراء الذين كثر ذكرهم هم : أبو نواس وابن المعتز وإسحق الموصلى ، أما فى أغلب الأحوال فتتردد هذه الصيغة : «وقال الشاعر» ، وأغلب الأشعار من تاريخ متأخر ، وهى على وجه العموم أكثر وضوحاً وبساطة من الشعر العربى القديم .

وتنقسم مخطوطات ألف ليلة وليلة إلى ثلاث مجموعات مختلفة كما بين بروكلمان نقلا عن زوتنبرغ Zotenberg (*Gesch. d. arab. litter*، ج٢، ص ٦٠) :

المجموعة الأولى أسيوية وهى الأقدم ، وجميع مخطوطات هذه المجموعة ناقصة إلا واحدة منها ، وتشتمل على الجزء الأول من الكتاب فقط ، ثم مجموعتان مصريتان متأخرتان .

والاختلاف بين هذه المخطوطات كبير جداً ، وإن كان فى نسخ مخطوطات المجموعة الأولى أقل أهمية .

وقد أعطانا بروكلمان ثبتا بطبعات هذا الكتاب وترجماته إلى اللغات الأوربية ، وأكمل كريمسكى Krymski هذا الثبت وتوسع فيه فى مقدمته للترجمة الروسية لبحث أوستروب (*Studier*) ، وذكر شوفان مصادر كثيرة فى كتابه (*Bibliographie des ouvrages Arabes*، ج ٤، ص ١٢ — ١٢١) .

وأكمل ترجمات هذا الكتاب وأدقها ترجمة برتون Burton إلى الإنكليزية (بنارس — لندن ، سنة ١٨٨٥ ، وقد طبعت أخيراً بالألمانية في «*Inselverlag*») ، والترجمة الفرنسية التي قام بها ماردروس Mardrus (پاريس سنة ١٨٩٩ وبعد ذلك) :

ومازالت طبعة بولاق العربية التي صدرت عام ١٢٥١هـ أحسن الطبعات — وهي في مجلدين — وإن كانت الطبعة المصرية الأخيرة التي طبعت في القاهرة في أربعة مجلدات أصغر حجماً وأسهل تداولا لأنها طبعت عدة مرات :

[أويسترپ J. Oestrup]

**ألف ليلة وليلة** : ظهر كتاب ألف ليلة وليلة لأول مرة في أوربا في الترجمة الفرنسية التي قام بها أنطوان گلاّن Antoine Galland (سنة ١٦٤٦ — ١٧١٥) وسماها *Les Mille et une nuit* وصدرت في اثني عشر مجلداً (پاريس سنة ١٧٠٤ — ١٧١٧) ؛ وقد ظهر منها قبيل عام ١٧٠٦ سبعة مجلدات ، وظهر المجلد الثامن سنة ١٧٠٩ ، والمجلدان التاسع والعاشر سنة ١٧١٢ ، والحادي عشر والثاني عشر سنة ١٧١٧ أي بعد وفاة گلاّن بعامين :

وكان البطء في ظهور المجلدات الأخيرة راجعاً إلى الصعوبات التي لاقاها گلاّن في الحصول على مادة الكتاب الذي يترجمه ، وإلى أنه لم يكن يهتم كثيراً بهذه الناحية من نواحي عمله العلمي :

كان گلاّن قصاصاً موهوباً بصيراً بالقصة الجيدة بارعاً في إعادة روايتها ، وأدى هذا إلى نجاح ترجمته : وكان موفقاً أيضاً من ناحية المادة التي وقعت في يده : وقد بدأ بترجمة قصة السندباد البحري من مخطوط أصله غير محقق ثم عرف أنها جزء من مجموعة كبيرة من الحكايات اسمها ألف ليلة وليلة : وأسعده التوفيق إلى حد عجيب بعد ذلك بأن جاءه من الشام نسخة خطية لهذا الكتاب في أربعة مجلدات ، هي أقدم النسخ المعروفة وتشتمل على أحسن ما بقي من متن الكتاب : وما زالت المجلدات الثلاثة الأولى من هذه النسخة الخطية محفوظة في المكتبة الأهلية بپاريس : أما المجلد الرابع فكان مصيره الضياع :

واستنفد گلاّن هذه المجلدات الثلاثة الأولى — التي لاتزال في متناولنا حتى الآن — في المجلدات السبعة الأولى من ترجمته ، ثم أضاف إليها حكايات السندباد وقمر الزمان ، أخذهما عن نسخ مخطوطة غير محققة الأصل :

ووقف گلاّن عند هذا الحد ثلاث سنوات لنفاد المادة التي يعتمد عليها في الترجمة ، إلى أن اضطره ناشر كتبه إلى استئناف العمل وذلك بأن نشر دون إذنه المجلد الثامن الذي يشتمل على حكاية غانم التي ترجمها گلاّن عن مخطوط لا يعرف أصله وعلى حكايتي زين الأصنام وخداداد اللتين ترجمهما پتي ده لاكروا Pétis de la Croix لنشرهما في كتاب ألف يوم ويوم *Mille et un jour* ؛ ثم لم يجد گلاّن مايترجمه بعد ذلك فتوقف للمرة الثانية : وكان قد أخذه الكلال والسأم من هذا العمل كله :

ولكن حدث سنة ١٧٠٩ أن صادف گلاّن مارونيًا من حلب اسمه حنا ، كان قد جاء به إلى

باريس پول لوكا Paul Lucas ، فأدرك فى الحال أنه لَقِىَ قصاصا لأحسن القصص . وأخذ حنا يحكى لگلاّن حكايات عربية وهو يكتب خلاصات لبعضها فى يومياته ؛ ثم أعطاه حنا بعض هذه الحكايات مكتوبة ، وبهذا أكمل گلاّن مجلداته الأربعة الأخيرة ؛ وقد ذكر فى يومياته تفصيلات وافية عن هذا الموضوع .

واختفت مخطوطات حنا ، ولكن منذ ذلك العهد ظهر مخطوطان لحكاية علاء الدين ومخطوط لحكاية على بابا ؛ وهذا هو أصل الليالى التى عرفتها أوربا والتى لا يزال أغلب قرائها فى الترجمة الفرنسية وفى الترجمات الكثيرة التى نقلت عنها يعرفونها باسم الليالى العربية ، وإذا أردت زيادة فى البيان فارجع فى ذلك إلى : ( Hermann Zotenberg : *Historie d'Alâ Al-Din ou la lampe Merveilleuse,* باريس سنة ١٨٨٧ = *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi* ، باريس سنة ١٨٨٧ ، ج ٢٨ ، عدد ١ ، ص ١٦٧ — ٣٢٠ ) وفيه أيضاً دراسة وافية لمخطوط من مخطوطات كتاب ألف ليلة وليلة ولما كتبه گلاّن فى يومياته ؛ وإلى دكتور شوڤان : ( Victor Chauvin : *Bibliographie Arabe* ، ج ٤ ، ليبيج سنة ١٩٠٠ ؛ وإلى D. B. Macdonald : *A Bibliographical and literary Study of the appearance of the Arabian Nights in Europe* ، وفى مجلة *The Library Quarterly* ، ج ٢ ، عدد ٤ ، أكتوبر سنة ١٩٣٢ ، ص ٣٨٧ — ٤٢٠ ) .

وظلت أوربا أكثر من قرن تعتبر أن الليالى هى ترجمة گلاّن ، ولحسن الحظ أنه كان موفقاً فى مصدريه : المصدر المخطوط والمصدر المروى .

ولكن ظهرت فى الوقت نفسه مخطوطات أخرى تتصل بالليالى عن قرب أو بعد ، وقد ترجم منها ونشر عدة ملحقات لترجمة گلاّن . وكما أن مخطوطات الليالى نفسها قد عظم بينها الاختلاف فيما اشتملت عليه من الحكايات ، كذلك كان النقلة على استعداد لإدماج أية حكاية عربية فى كتاب ألف ليلة وليلة ؛ وقد أصبح الموضوع كله — لعدم وجود أصل ثابت ومتن معتمد — يحيط به الشك والزيف .

والملحقات الآتية — التى نشرت أحياناً على انفراد وأحياناً متصلة بطبعات گلاّن — لها شأن فى ذاتها ، وباعتبار أنها تمثل اهتمام ذلك العصر بهذا الكتاب ؛ وإذا أردت زيادة فى البيان فارجع إلى شوڤان ( المصدر المذكور ، ج ٤ ، ص ٨٢ — ١٢٠ ) :

ففى سنة ١٧٨٨ ظهرت سلسلة من الحكايات العربية ملحقة بكتاب *Cabinet des Fées* ، ص ٣٨ — ٤١ ، نقلها إلى الفرنسية دنيس شاڤيس Denis Chavis ، وهو كاهن سورى جاء به من رومة إلى باريس البارون ده بريتاى Baron de Breteuil بناء على تكليف الحكومة الفرنسية ، وصقل كازوت Cazotte ترجمته الفرنسية .

وكان الفضل لشاڤيس هذا فى حصولنا أيضاً على مخطوطين لحكاية علاء الدين . وبفضل اهتمام الناس فى ذلك الوقت بموضوع الليالى كله ظهرت ما بين سنة ١٧٩٢ وسنة ١٧٩٤ ثلاث ترجمات إنكليزية لهذا الملحق الذى ترجمه شاڤيس وصقله كازوت :

وفى سنة ١٧٩٥ م نشر وليام بيلو William Beloe فى الجزء الثالث من كتابه *Miscellanies* بعض الحكايات العربية التى حكى له ترجمتها پاترك رسل Patrick Russell مؤلف كتاب *The Natural history of Aleppo* الذى نشر عام ١٧٩٤ .

وفى سنة ١٨٠٠ ترجم جوناثان سكوت Jonathan Scott فى كتابه *Tales, Anecdotes and Letters* ، بعض الحكايات عن مخطوط لكتاب ألف ليلة جاء به من الهند جيمس أندرسون James Anderson .

وكان وليام أوزلى William Ousley قد نشر شواهد كثيرة من هذا المخطوط بين سنة ١٧٩٧ وسنة ١٧٩٨ فى كتابه *Oriental Collections* . وفى سنة ١٨١١ نشر ترجمة إنكليزية لكتاب گلاّن وأضاف اليها مجلداً ثالثاً يشتمل على حكايات جديدة أخذها عن مخطوط Wortley Montague .

وكان كوسان ده پرسيڤال Caussin de Perceval قد أضاف سنة ١٨٠٦ جزأين من ملحقه وهما المجلدان الثامن والتاسع إلى الطبعة التى أصدرها لكتاب گلاّن . وفى هذين المجلدين نشر ترجمة أدق للمخطوط الذى اشتمل على الحكايات التى ترجمها شاڤيس وصقلها كازوت Cazotte .

أما إدوار گوتييه Edouard Gauttier فقد ذهب أبعد من هذا فى الطبعة المعتمدة التى أصدرها لكتاب گلاّن بين سنة ١٨٢٢ وسنة ١٨٢٣ ، فإنه — إلى جانب المجلدين السادس والسابع اللذين اشتملا على حكايات جديدة أخذت من مصادر جمة — أطلق يده فى كتاب گلاّن وأضاف إليه حكايات أخرى .

أما الملحق الذى أصدره ڤون هامر Von Hammer فقد امتاز بأسانيد أمكن، كما امتاز بدقة التحرى فى اختيار الحكايات : حصل ڤون هامر فى مصر على مخطوط لمتن الكتاب عرف باسم « نص زوتنبرغ » ، وقد أصبح هذا النص — بفضل طبعه عدة مرات — النص المعتبر لكتاب ألف ليلة وليلة . وترجم ڤون هامر من هذا النص إلى الفرنسية بعض الحكايات التى لم ترد فى كتاب گلاّن . ولكن هذه الترجمة الفرنسية ضاعت ولم يبق لنا منها إلا ما نقله عنها تسنسرلنگ Zinserling إلى الألمانية وأصدره فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٢٣ ، والترجمة الإنكليزية لكتاب تسنسرلنگ التى قام بها لام Lamb وأصدرها فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٢٦ ، ثم ترجمة فرنسية لهذا الكتاب أيضاً قام بها تريبيتيان Trébutien وأصدرها فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٢٨ .

وفى عام ١٨٢٥ أصدر هابشت Habicht فى برسلاو كتاب ألف ليلة فى خمسة عشر مجلداً زاعماً أن كتابه ترجمة جديدة لليالى ، ولكنه كان فى الواقع عبارة عن كتاب گلاّن مضافاً إليه ملحقات كوسان Caussin وگوتييه Gauttier وسكوت Scott وخاتمة قيل إنها أخذت عن مخطوط تونسى .

وفى العام نفسه بدأ هابشت فى إصدار النص العربى الذى سنتبسط فى الحديث عنه . واعتمد ڤايل Weil على هذا النص ، وبدأ بترجمه ترجمة جديدة صدرت فى أربعة مجلدات بين سنة ١٨٣٧ وسنة ١٨٤١ . ولكن بطء هابشت فى إصدار النص العربى وما كان يلقاه من متاعب مع ناشر كتبه ، كل ذلك دفع ڤايل Weil إلى أن يعتمد على كتاب گلاّن فى إتمام الترجمة التى كان يقوم بها ، وأخذ ڤايل بعض الحكايات أيضاً من مخطوطات گوتا Gotha ، غير أنه لم يرض عن كتابه إلا عند ما أصدره للمرة الثالثة بين سنة ١٨٦٦ وسنة ١٨٦٧ معتمداً على طبعة هابشت وطبعة بولاق .

وفى هذه الأثناء كان الجدل قد احتدم حول أصل كتاب ألف ليلة وتاريخه ، وكان هذا الجدل يشوبه العنف فى بعض الأحيان :

كان ڤون شليگل A.W. Von Schlegel العالم فى اللغة السنسكريتية يقول إن كتاب ألف ليلة أصله هندى . ولا يذهب أحد الآن هذا المذهب ، لأنه قد تبين أن حكايات هذا الكتاب لها أصلان : أصل عربى وأصل فارسى : هذا إلى أنها تشتمل على موضوعات مأثورات شعبية شائعة بين الأمم . أما نواة الكتاب وحدها فقد ثبت أنها من أصل هندى قديم ، أثبت ذلك كوسكان Em. Cosquin فى ( Revue Biblique ، عدد يناير — أبريل سنة ١٩٠٩ ) وپرزيلسكى J. Przyluski فى ( Journal Asiatique ، سنة ١٩٢٤ ، ص ١٠١ — ١٣٧ ) .

وانتقلت هذه النواة إلى الأساطير الشعبية الفارسية ، وتأثر بها كتاب إستر ، وأصبحت نواة لكتاب الليالى الفارسية . وانتقلت هذه الحكاية فى صورة أخرى قائمة بذاتها إلى شمالى إفريقية وأصبحت أصلا لمجموعة من الحكايات العربية اسمها « مائة ليلة وليلة » ( انظر Gaudefroy-Demombynes : Les Cent et une Nuits ، طبعة پاريس من غير تاريخ ، وله مقدمة قيمة فى فن القصة ) . وقد تبسطت فى الكلام على هذا الموضوع فى مقالى الذى نشر تحت عنوان Earlier Hist. of the Arab. nights فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية Journal of the Royal Asiatic Society ، عدد يولية سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٥٥ وما بعدها .

ولكن النواحى الجوهرية فى هذه المناقشات الأولى حول ألف ليلة وليلة قد تناولها ده سامى وڤون هامر . أمادهسامى فلم يكن موفقاً فى موقفه ، فقد طغى عليه ما لاحظه على مخطوطات الكتاب من طابع مصر فى عصورها الوسطى حتى غاب عنه أن للكتاب تاريخاً سابقاً طويلا يرجع به إلى

بلاد الفرس . ولهذا لم يأت دهساسى فى الواقع بشىء جديد .

أما ڤون هامر فقد أخرج إلى النور أهم روايتين تتحدثان عن التاريخ القديم لكتاب ألف ليلة وليلة : مثل رواية المسعودى فى مروج الذهب (طبعة پاريس ، ج ٤ ، ص ٥٩ وما بعدها) ورواية الفهرست (طبعة فلوگل ، ص ٣٠٤ وما بعدها) . وقد تبسط شوڤان Chauvin فى الكلام على الخلاف فى أصل الكتاب فى الجزء الرابع من كتابه ، ص ١ وما بعدها .

وقد بدئ أيضاً فى طبع النص العربى فى أوربا وفى الشرق . فبينا كان وليم جونز William Jones فى أكسفورد حصل من صديق له من العلماء فى حلب على مخطوط غير كامل ضاع الآن ، إلا أنه يشبه كل الشبه مخطوط گلاّن . وقد طبع جون رتشاردسون John Richardson أجزاء من هذا المخطوط فى كتابه « الأجرومية العربية » The Arabic Grammer » ، الذى أصدره عام ١٧٦٧ ، ثم استخرج جوزيف هويت Joseph White صورة شمسية للمخطوط كله وطبع نموذجاً منه (Schnurrer : Bibl. Arabica ، ص ٤٨٧ ، رقم ٤٢٠) .

وجاء پاتريك رسل Patrick Russell من حلب بمخطوط آخر للكتاب فى مجلدين وهو غير كامل إلا أنه يشبه أيضاً مخطوط گلاّن ويكاد يساويه فى الحجم . والجزء الأول من هذا المخطوط محفوظ الآن فى مكتبة جون ريلاندز «John Rylands Library» . وكتب پاتريك رسل عن مكانة الليالى فى كتابه *Natural History of Aleppo* ، الذى أصدره عام ١٧٩٤ ، كما نشر خطاباً طويلا فى مجلة جنتلمان *Gentleman's Magazine* ، عدد فبراير سنة ١٧٩٩ ، يصف فيه مخطوطه ، وكانت هذه المجلة حينذاك قد أخذت تنشر منذ عامين رسائل فى موضوع ألف ليلة وليلة .

والحديث عن مخطوط پاتريك رسل يجرنا بطبيعة الحال إلى الكلام عن أول سعى لطبع الكتاب بنصه العربى . لأنه لا شك فى أن النسخة التى سميت « طبعة كلكتة الأولى » للمائتى ليلة (طبعة كلكتة فى مجلدين عام ١٨١٤ وعام ١٨١٨ ، ثم أعيد طبعها على الحجر عام ١٨٢٩) ليس من شك فى أن هذه النسخة مأخوذة مع شىء كثير من التصرف من مخطوط پاتريك . وقد تحدثت عن المشكلة البالغة التعقيد الخاصة بأصل هذه النسخة فى مقالى *Classification of some MSS of the Arabian Nights* الذى نشر فى كتاب E.G. Browne ص ٣٠٧ ، ٣١٣ وما بعدها .

وهناك جزء من طبعة كلكتة مأخوذ من كتاب لانجلس « L. Langels » الذى سماه *Les Voyages des Sind-Badh le Marin et la Ruse des Femmes* ، وطبعه فى پاريس سنة ١٨١٣ ملحقاً بكتاب آجرومية اللغة العربية «*Grammaire de la langue Arabe*» الذى ألفه ساڤارى «Savary» ، ثم طبعه مرة أخرى منفصلا فى سنة ١٨١٤ .

وترجم راسموسن J.L. Rasmussen طبعة كلكتة الأولى إلى اللغة الدنماركية ، وأصدر ترجمته بكوپنهاغن فى أربعة مجلدات عام ١٨٢٤ .

وثانية المحاولات لطبع النص العربى كانت على يد مكسمليان هابشت Maximilian Habicht ، فقد أخرج فى برسلاو ثمانية مجلدات من كتاب ألف ليلة وليلة بين سنة ١٨٢٥ وسنة ١٨٣٨ ؛ ثم أصدر فليشر Fleischer المجلدات الأربعة الباقية بين سنة ١٨٤٢ وسنة ١٨٤٣ . ومن العسير أن نتلطف فى القول عند الكلام عن هذه الطبعة ، فإن فليشر قد خلق عامداً أسطورة أدبية ، وأصاب بالاضطراب العظيم تاريخ كتاب ألف ليلة ؛ ذلك أنه سجل على صفحة العنوان من كتابه أنه نقله عن مخطوط تونسى *«Nach einer Handschrift aus Tunis»* ، ولم يكن هذا صحيحاً ، فلم يكن يملك مخطوطاً تونسياً ، وليس هناك أى دليل على أن تونس قد وجد بها حقاً مخطوط لكتاب ألف ليلة .

ووقف هابشت على كثير من القصص العربى ، جاءه من مصادر مختلفة ، فنسج منه متناً جديداً لكتاب ألف ليلة ، ناهجاً فى الكثير الطريق نفسه الذى نهجه فى الترجمة التى تحدثنا عنها من قبل ؛ وخير ما نستطيع أن نقوله فيه هو أنه طبع مخطوطاته على أصلها دون أن يعنى بتصحيحها أية عناية ، فجاء كتابه غثا بكل ما فى هذه الكلمة من معنى .

أما جل الطبعات الأخرى فقد أصلحها طائفة من الشيوخ وصححوا لغتها . وأهم الحكايات الواردة فى طبعة هابشت أخذت بطريقة غير مباشرة من مخطوط گلاّن Galland ، وقد تبسطت فى الكلام عن هذا فى مقالى الذى نشرته عن كتاب هابشت فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية ، الصادرة فى يوليه سنة ١٩٠٩ ، ص ٦٨٥ — ٧٠٤ ، وفى مقالى *«Classification»* الذى أشرت إليه آنفاً .

أما جميع النصوص العربية الأخرى فقد أخذت عن النص المصرى الحديث جداً . والفضل فى تحقيق هذا يرجع إلى زوتنبرغ الذى وصل إلى هذا الرأى بعد دراسة جميع المخطوطات التى كانت موجودة واستطاع الحصول عليها وموازنتها بالمخطوط المصرى .

وهناك دليل آخر ظاهرى يؤيد هذا الرأى ، ففى شهر يولية سنة ١٨٠٧ كان سيتزن Seetzen فى القاهرة ، وكتب فى يومياته ( *Reisen* ، ج ٣ ، ص ١٨٨ ) يقول : إن أسّلان Asselin كشف أن مخطوطات ألف ليلة وليلة المتداولة فى مصر قد جمعها واحد من الشيوخ وأن هذا الشيخ توفى منذ ٢٦ عاماً ، ولسوء الحظ ترك أسّلان فى يومياته بياضاً مكان اسم هذا الشيخ ، ثم أضاف إلى هذا أن المجموعة الأصلية التى وصلت إلى يد الشيخ كانت تشتمل على مائتى ليلة ، وأنه جمع حكايات بقية الليالى من حكايات متفرقة معروفة ، وذكر أسّلان أنه اعتزم أن يكتب رسالة عن ذلك النص .

ولم يشر زوتنبرغ إلى ما كتبه سيتزن فى يومياته ، ويظهر أن أسّلان لم يكتب مقاله أيضاً ، ولكنا نجد فى هذه الرواية دليلا واضحاً يؤيد الرأى الذى ذهب إليه زوتنبرغ ؛ ذلك الرأى الذى أخذت تعززه المخطوطات المرة بعد الأخرى ، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد . وعلى هذا يمكننا أن نقول بثبوت النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ . أما الطريقة التى

اتبعها ذلك الشيخ المجهول فى زيادة عدد الليالى وإطالتها فقد تكلمت عنها فى مقالى« *Classification of some MSS of the Arabian Nights* » الذى، أشرت إليه من قبل .

وأول طبعة للمخطوط المصرى هى الطبعة المعروفة عادة باسم « طبعة بولاق الأولى » التى صدرت عام ١٢٥١ هـ (١٨٣٥ م)، أما طبعة بولاق الثانية فقد صدرت عام ١٢٧٩ هـ : وهاتان الطبعتان عينتا النص المعتبر لكتاب الليالى ، وصدر عنهما كثير من الطبعات الشرقية .

وأخرجت مطبعة الآباء اليسوعيين فى بيروت طبعة أخرى للكتاب معتمدة على أحد المخطوطات المصرية بعد أن هذبت عباراته ، وأصدرته فى خمسة مجلدات بين سنة ١٨٨٨ وسنة ١٨٩٠ .

وأرسلت نسخة من المخطوط المصرى إلى الهند وطبعها مكناتن W.H. Macnaghten بكلكتة فى أربعة مجلدات بين سنة ١٨٣٩ وسنة ١٨٤٢ : وتسمى هذه الطبعة عادة « طبعة كلكتة » أو « طبعة كلكتة الكاملة » : والمجلد الأول من هذه الطبعة عبارة عن المجلد الأول من طبعة كلكتة الأولى والنص الوارد فى طبعة برسلاو بعد أن زيد فيه : وقد أعيد طبع هذه النسخة على الحجر فى بومباى وصدرت فى أربعة مجلدات عام ١٢٩٧ هـ :

وقد نقلت جميع الترجمات الأحدث من ذلك إلى اللغات الأوربية من النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ : وكذلك الجزء الذى ترجمه فون هامر إلى الفرنسية ، والذى أسلفنا الكلام فيه ، أخذ من نسخة من المخطوط المصرى الذى اشتراه فى مصر ، وكان ذلك فى مستهل القرن التاسع عشر . وقد فصل فون هامر الكلام عن مخطوطه وغيره من المخطوطات فى مقدمته للترجمة الألمانية التى قام بها تسنسرلنگ وصدرت فى شتوتگارت وتوبنگن عام ١٨٢٣ . ومن الواضح أن نسخاً كثيرة من المخطوط المصرى كانت تباع فى مصر فى ذلك الوقت .

ثم بدأت فى الظهور ترجمة إنكليزية تختلف عن هذه الترجمة كل الاختلاف: وكان قد قام بها هنرى تورنس Henry Torrens معتمداً على طبعة مكناتن . وظهر المجلد الأول فى كلكتة ولندن عام ١٨٣٨ ، أما مقدمته فقد كتبت فى سملا بالهملايا فى ٣١ يوليه سنة ١٨٣٨ ؛ واشتمل هذا المجلد على الخمسين الليلة الأولى فقط ، وكانت هذه أول محاولة — بعد گلاّن — لإصدار الليالى فى ثوب أدبى

ولما أعلن عن ترجمة لين Lane امتنع تورنس Torrens عن إتمام ترجمته : ولكن جون پاين John Payne كتب يقول : إنه لم يكن ليترجم كتاب ألف ليلة لو أن تورنس أتم الترجمة التى بدأها .

أما ترجمة لين فغير كاملة ، ولكن عليها تعليقات وافية قيمة جداً. وقد بدأ ظهورها فى أجزاء سنة ١٨٣٩ وتم إخراجها فى سنة ١٨٤١ : وهذه الترجمة نقلت عن طبعة بولاق الأولى مع إشارات إلى طبعة برسلاو .

أما الترجمة التى قام بها « پاين » لطبعة مكناتن فكاملة : وقد صدرت فى تسعة مجلدات بين سنة ١٨٨٢ وسنة ١٨٨٤ . وفى سنة ١٨٨٤ ظهر من

هذه الترجمة ثلاثة مجلدات أخرى تشتمل على حكايات وردت فى طبعةبرسلاو وفى طبعة كلكتة الأولى .

ثم صدر المجلد الثالث عشر فى سنة ١٨٨٩ مشتملا على حكايتى علاء الدين وزين الأصنام : وقد طبعت هذه الترجمة عدة طبعات كاملة منذ توفى « باين » فى سنة ١٩١٦ .

وقد ترجم « سير رتشارد برتون » Sir Richard Burton طبعة مكناتن : ولكنه اعتمد كثيراً على ترجمة « باين » ، بل نقل منها نقلا حرفياً فى كثير من الأحيان : وصدرت هذه الترجمة فى عشرة مجلدات ، عام ١٨٨٥ ، ثم ألحق بها ستة مجلدات أخرى صدرت بين سنة ١٨٨٦ وسنة ١٨٨٨ . وأعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات .

وقد تكلم عن الصلة العجيبة بين ترجمة « باين » وترجمة « برتون » : « توماس رايت» Thomas Wright فى كتابه عن سيرة « سير رتشارد برتون» *Life of Sir Richard Burton* الذى صدر فى مجلدين ، بلندن عام ١٩٠٦ ، وكتاب « سيرة جون باين » *Life of John Payne* الذى صدر فى لندن عام١٩١٩ .

وقد حاولت المقارنة بين هذه الترجمات الإنكليزية فى مقالى *On translating the Arabian Nights* الذى نشر فى مجلة *Nation* الصادرة فى نيويورك بتاريخ ٣٠ أغسطس و٦ سبتمبر سنة ١٩٠٠ .

وبين سنة ١٨٩٥ وسنة ١٨٩٧ ظهر فى Reclam: *Universal Bibliothek* ، ٢٤ مجلداً صغيراً لترجمة ألمانية قام بها مكس هننگ Max Henning عن طبعة بولاق ؛ وهى ترجمة جيدة مهذبة العبارات نوعاً ، ولكنها اختزلت العدد إلى النصف ؛ وقد اشتملت المجلدات السبعة عشر الأولى على كتاب الليالى أما المجلدات السبعة الباقية ففيها إضافات عدة ، ترجم معظمها من ترجمة « برتون » .

وفى سنة ١٨٩٩ أخذ الدكتور ماردروس J.C. Mardrus فى ترجمة الكتاب إلى اللغة الفرنسية مصرحاً بأن ترجمته مأخوذة من طبعة بولاق التى صدرت فى سنة ١٨٣٥ ؛ وقد صدرت ترجمته فى ستة عشر مجلداً ولكنه أدمج فيها حكايات غير حكايات ألف ليلة أخذها من مصادر مختلفة ولم يكن يتقيد فى ترجمته بشىء .

وفوق هذه الترجمات التى تكلمنا عنها ، ترجم « فنسنت بلاسكو إيبانيز » Vincente Blasco Ibanez الكتاب إلى اللغة الأسپانية وترجمه « پوويز ماثرز » E. Powyes Mathers إلى اللغة الإنكليزية ، وهناك ترجمة پولندية ولكنها غير كاملة .

وهناك ترجمة علمية ألمانية تباين هذه الترجمات كل المباينة ، وهى الترجمة التى قام بها إينو ليتمان Enno Littmann ، وأصدرها بليپسك فى ستة مجلدات بين سنة ١٩٢١ وسنة ١٩٢٨ ؛ وترجمة ليتمان هذه ترجمة كاملة لطبعة مكناتن استعان فيها بطبعتى مصر وبرسلاو ؛ وفيها أيضاً تذييلات تشمل الحكايات التى زيدت فى طبعة گلاّن ، نقلها ليتمان عن أحسن أصولها الشرقية ؛ وترجمة ليتمان لا تقل عن ترجمة لين Lane وترجمة باين إن لم تكن أعظم قيمة منهما .

ولقد بيّنا من قبل أن زوتنبرغ Zotenberg هو الذى خطا أول خطوة فى كشف تاريخ ألف ليلة عندما عرف النص المصرى الحديث وعيّن مخطوطاته بعد أن درس هذه المخطوطات وتناولها بالنقد والتمحيص .

ولما أتم عمله هذا ، ظهر فى وضوح أنه إلى جانب المخطوطات الكاملة التى تشتمل على ذلك النص المصرى المتأخر ، توجد مخطوطات أخرى كثيرة غير كاملة تمثل الجهود العديدة التى فشل معظمها فى الوصول إلى نصوص كاملة .

ومن الجلى أن أفراداً كثيرين ممن آلت إليهم أجزاء يشتمل معظمها على عدد قليل من أوائل الليالى ، جمعوا حكايات مستقلة بعضها إلى بعض وأضافوها إلى ما وصل إليهم من أصل كتاب ألف ليلة بعد أن قسموا هذه الحكايات إلى ليال أيضاً .

ولدينا أمثلة على هذه الجهود فى مخطوط « ورتلى مونتاجو » Wortley Montague المحفوظ فى مكتبة بودليانا Bodleian ومخطوط « رينهارت » Reinhardt المحفوظ فى مكتبة جامعة شتراسبورغ Strassburg .

أما مخطوط « ورتلى مونتاجو » فيتفق فى محتوياته مع مخطوط گلاّن إلى آخر حكايات الحمّال ، ثم يختلف عنه بعد ذلك اختلافاً بيناً . ومع ذلك فهو مخطوط حديث جداً ، ويظهر منه أنه لم يكن هناك نص متفق عليه فى أواسط القرن الثامن عشر . ويتفق مخطوط رينهارت مع مخطوط ورتلى مونتاجو فى هذا الشأن .

والذى ينقصنا الآن هو وصف أقدم هذه المخطوطات وتناولها بالدرس ، ومحاولة تصنيفها مثل مخطوط گلاّن ، ومخطوط الفاتيكان ، وأقدم مخطوط فى مكتبة رايلندز Rylands ومخطوط توبنگن Tubingen الخ .

ولقد حاولت هذا فى مقالى *Classification* الذى أشرت إليه من قبل ، ثم استوفى دراسة هذا الموضوع دراسة قيمة « رودى پاريت » Rudi Paret فى كتابه *Der Ritter - Roman von 'Umar an-Nu'man* ، الذى أصدره فى توبنگن عام ١٩٢٧ ، وفى كتابه *Früharabische Liebesgeschichten* الذى أصدره فى برن فى العام نفسه .

ومع ذلك يوجد إلى جانب المخطوطات التى ورد بها صراحة أنها من كتاب ألف ليلة ، عدد عظيم من المخطوطات المستقلة التى تشتمل على حكايات ربما أضيفت أو لم تضف إلى كتاب ألف ليلة . وأول شىء نقرره فى شأن هذه المخطوطات هو أنها كانت مستقلة ، وأن الحكايات التى وردت فيها يجب ألا تعد مستخرجة من كتاب الليالى ، بل العكس هو الأصح . وهذا القول ينطبق أيضاً على مخطوط الحكايات الذى اكتشفه « ريتر » H. Ritter فى الآستانة ولم يطبع بعد . ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر ، وفيه خمس حكايات جاءت فى النص المصرى الذى حققه زوتنبرغ ( انظر *Anhang to Littmann's translation* ج ٦ ، ص ٦٩٢ وص ٧٠٢ وما بعدها ) .

وهناك بطبيعة الحال كثير من الكتب الصغيرة الرخيصة التى تشتمل على حكايات متفرقة من

كتاب ألف ليلة ، وهذه الحكايات مستخرجة من الكتاب حقاً .

ويتضح لنا من هذه الطريقة التى اتبعت فى تكبير الكتاب بالزيادات التى أضيفت إليه أن بعض الحكايات التى يبدو أنها من أصل فارسى أو بغدادى لم تكن بالضرورة واردة فى نص بغدادى قديم ، بل ربما تكون قد أضيفت إلى الكتاب فى عصر متأخر .

ومن الأسباب التى أدت إلى كثرة الخلط فى هذا الموضوع هو أن كثيراً من العلماء توهموا —دون أن يتنبهوا لذلك— أن النص المصرى الذى كشفه زوتنبرغ هو كتاب ألف ليلة ، وأن البحث عن تاريخ هذا الكتاب ينبغى أن يبتدئ بالبحث فى ذلك النص . قال ده سامى De Sacy صراحة بهذا الرأى الذى أفسد عليه جهوده جميعاً ، وكان كذلك عنصراً من عناصر الغموض فى تفكير «لين» Lane ، بل هو يبدو أيضاً فى قوة ووضوح فى المادة التى كتبها ده غويه De Goeje فى الطبعة التاسعة والعاشرة والحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (انظر أيضاً De Gids عدد سبتمبر سنة ١٨٨٦)

على أنه يظهر أن أوغست ميلر August Müller كان رائد القول برأى حر جديد ، يبدو هذا فى بحثه الذى كتبه إلى دهغويه ونشره فى مجلة *Bessenberger's Beitrage* ، ج ١٣ ، ص ٢٢٤ — ٢٤٤ ؛ وفى مقال آخر أكثر انتشاراً نشره فى *Die deutsche Rundschau* ، ج ١٣ ، ١٠ يولية ١٨٨٧ ، ص ٧٧ — ٩٦ ؛ وهذان البحثان كتبا قبل مقال زوتنبرغ .

وهناك فاصل عظيم بين مصادر المأثورات الشعبية التى وردت فى نواة القصة الهندية القديمة وبين ما ورد من هذه المأثورات فى النص المصرى . ولكن ربما وصل بينهما ما ذكره ثلاثة من المؤرخين : أما أولهم فالمسعودى الذى قال فى كتابه مروج الذهب (انتهى من تأليف هذا الكتاب سنة ٩٤٧م ثم أعاد النظر فيه سنة ٩٥٧) حين عرض لأخبار شدّاد بن عاد ومدينته إرَم ذات العماد : «إن هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرب من الملوك برواياتها ، وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة إلينا من الفارسية والهندية والرومية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية) مثل كتاب هزار أفسانه ، وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ويقال لها (أفسانه) ، والناس يسمون هذا الكتاب «ألف ليلة وليلة» » .

وقد وصف المسعودى نواة هذا الكتاب وصفاً يدل على أنه كتاب الليالى الذى عرفناه . ومعنى هذا أن كتاب ألف ليلة الذى كان موجوداً فى عصر المسعودى كان يعتبر ترجمة لكتاب قصص فارسى ، غير أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الحكايات التى كان يشتمل عليها .

ويذكر لنا نفس هذه المعلومات مع زيادة فى البيان والتفصيل كتاب الفهرست الذى ألف حوالى سنة ٩٨٧م (طبعة فلوگل ، ج ١ ، ص ٣٠٤ وما بعدها) ؛ وقد تكلم صاحب هذا الكتاب عن أول من صنّف الخرافات وجعل لها كتباً ، وصلة ذلك بالأسمار التى كانوا يتسامرون بها إذا جنّ الليل ، وبيّن أنواعها . ثم أيّد كتاب الفهرست أن ألف

ليلة أصله فارسى « ويحتوى على ألف ليلة وعلى دون المائتى سمر » . ويقرر أن الكتاب نقل إلى العربية وأنهم صنفوا فى معناه ما يشبهه ، ولكن صاحب الفهرست لم يذكر لنا الحكايات التى اشتمل عليها الكتاب وإن كان ماذكره عن نواته يدل على أن الكتاب هو كتاب ألف ليلة الذى عرفناه .

وفوق هذا لدينا شاهد على أن حكايات الليالى التى وصلت إلينا — من مخطوط گلاّن إلى النص المصرى — من أصل عربى لاشك فيه وليست من أصل فارسى ، ذلك أننا نجد الحكاية الأولى — أى حكاية التاجر مع الجنى ، تلك الحكاية التى تروى أن ثلاثة قابلوا التاجر مصادفة فأنقذوا حياته من يدى الجنى بما حكوه له من حكايات — نجد هذه الحكاية يرويها المفضل بن سلمة المتوفى عام ٢٥٠هـ ( ٨٦٥م ) فى الكتاب الذى صنّفه فى الأمثال وسمّاه « الفاخر » ( طبعة Storey ، ص ١٣٧ — ١٤٠ ) . وهذه الحكاية عربية الطراز ، تمتّ إلى الصحراء بنسب واضح ، وتباين مباينة تامة الحكاية التى تسبقها مباشرة والتى هى من أصل فارسى ظاهر . ويظهر أن هذه الحكاية العربية حلت محل أخرى فارسية .

والإشارة التاريخية الثانية إلى كتاب ألف ليلة تقول بوجود الكتاب فى مصر فى عهد الخلفاء الفاطميين . فقد ذكر ذلك مؤلف اسمه القُرطى ( انظر بروكلمان *Geschichte der arabischen Litteratur* ، ج ٢ ، ص ٦٩٨ وما بعدها ) ألف كتاباً فى تاريخ مصر على عهد الخليفة العادل الفاطمى ( ٥٥٥ — ٥٦٧هـ = ١١٦٠ — ١١٧١م ) .

غير أن القُرطى لم يبين لنا أيضاً الحكايات التى كان يشتمل عليها كتاب ألف ليلة فى ذلك العهد ، ولكنه قال فقط : إن الكتاب كان يسمى ألف ليلة وليلة ، وكان ذائعاً معروفاً .

وإذا أردت زيادة فى الإيضاح فارجع إلى كتاب *Earlier History* ، ص ٢٦٢ وما بعدها وإلى الترجمة التى قام بها ليتّمان ( *Anhang* ص ٦٩٢ وما بعدها ) .

والمخطوط الذى نقل عنه كتاب ألف ليلة هو مخطوط گلاّن ، ويظهر أن النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ مأخوذ عن نسخة تتمشى مع هذا المخطوط . ولكن لا يمكن أن يكون مخطوط گلاّن هو نفس كتاب ألف ليلة الذى كان موجوداً فى عصر الفاطميين ، ذلك لأن فيه كثيراً من الإشارات إلى أمور تاريخية يرجع عهدها إلى مابعد عصر الفاطميين ، فمثلا نجد فى حكاية البنات مع الحمّال ذكراً لكتاب [1] توفى مؤلفه عام ٥٩٠هـ ( ١١٩٣ م ) . وورد فى حكاية نور الدين على وبدر الدين حسن [2] من الإشارات ما جعل وليم پوپر William Popper يقرر فى بحثه الذى نشره فى المجلة الأسيوية ( عدد يناير سنة ١٩٢٦ ، ص ١ — ١٤ ) أن هذه الحكاية لا يمكن أن تكون قد كتبت قبل عهد الظاهر بيبرس ( ٦٥٠ — ٦٧٦ هـ = ١٢٦٠ — ١٢٧٧ م ) ، بل يرى أنها كتبت بعد سنة ٧٠٦ هـ .

---

(١) الشاطبية فى علم القراءات

(٢) هكذا فى الاصل ولعلها بحكاية الوزيرين شمس الدين ونور الدين .

اللجنة

ومن الواضح أن حكايات الأحدب كتبت بعد أن استولى هولاكو على بغداد عام ٦٥٦ ﻫ ( ١٢٥٨ م ) ؛ وهناك إشارات عن خطط مدينة القاهرة لا يمكن أن تكون قد حدثت قبل سنة ٧٤٥ﻫ ( ١٣٤٤ م ) ، ويرى الأستاذ پوپر أن ورود اسم النقيب بركات فى هذه الحكاية يجعل تاريخها بعد سنة ٨١٩ ﻫ ( ١٤١٦ م ) ؛ وفوق هذا كله ينبغى أن يكون قد مرّ زمن طويل ذاعت فيه هذه الحكايات واشتهرت حتى أخذت وأضيفت إلى نسخة من كتاب ألف ليلة ؛ وعلى هذا فإن مخطوط گلاّن ليس مخطوطاً لكتاب ألف ليلة الذى عرفه العصر الفاطمى ؛

ومن ثم يمكننا أن نقول الآن إجمالا إن ما لدينا من الليالى — ونعنى بالليالى كل مجموعة من الحكايات التى أضيفت إلى نواة الكتاب—هو مايلى:

أولا — الأصل الفارسى هزار أفسانه ومعناه « ألف خرافة »

ثانياً — ترجمة عربية لكتاب هزار أفسانه ؛

ثالثاً — نواة قصة هزار أفسانه وما أضيف إليها من حكايات مقطوع بأنها عربية الأصل ؛

رابعاً — الليالى التى كتبت فى عصر فاطمى متأخر والتى يشهد القُرطى بشهرتها ؛

خامساً —نص مخطوط گلاّن ، ويتبين من ملاحظات وردت فيه أن هذا المخطوط كان فى طرابلس الشام عام ٩٤٣ ﻫ (= ١٥٣٦ م)، وفى حلب عام ١٠٠١ ﻫ (= ١٥٩٢ م) وربما كان أقدم من هذا ، وقد كتب فى مصر ؛ ولم تحل إلى الآن مشكلة الصلة بين هذا المخطوط وغيره من المخطوطات القديمة المستقلة التى أسلفنا الكلام عنها، ويوجد على الأقل ستة من هذه المخطوطات ينبغى بحثها ؛ وقد وصف نولدكه Noldeke محتويات الليالى التى وردت فى النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ وتناولها بالدرس فى مجلة: ( *Zeitschrift der Deutsch Morgenlandischen Gesellschaft* ، جـ٥٢، ص ٦٨) ؛ ثم كتب عنها فى حياته الطويلة المرة بعد الأخرى ؛

وكتب عنها أويسترپ Oestrup فى كتابه *Studier* الذى أصدره فى كوپنهاغن عام ١٨٩١ ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية وزاد فيه وعلق عليه « ريشر » O. Rescher ونشر هذه الترجمة فى شتوتگارت عام ١٩٢٥ ؛ ونقله كريمسكى Krymski إلى الروسية ، وكتب له مقدمة طويلة ونشره فى موسكو عام ١٩٠٤ ؛ كما لخصه بالفرنسية وعلق عليه إميل گالتييه Emile Galtier وأصدره فى القاهرة عام ١٩١٢ ؛

وكتب « ريشر » Rescher عن كتاب ألف ليلة بحثاً بعنوان *Studier* نشره فى مجلة *Der Islam* ، العدد التاسع ، ص ١ — ٩٤ ؛ كما كتب عنه « هوروڤتز » Horovitz مقالا نشره فى مجلة *Islamic Culture* ، التى صدرت بحيدر آباد فى يناير سنة ١٩٢٧ ، وكتب عنه مقالات أخرى متفرقة ؛

أماليان فكتب عن ألف ليلة فى المقدمة التى صدّر بها الترجمة الألمانية وفى كتاب *Tausendundein Nacht in der Arabischen Literatur* الذى أصدره فى توبنگن عام ١٩٢٣ .

وليس من الميسور لنا أن نتكلم فى هذا المقام على ما كتبه هؤلاء جميعاً ، ولكننا نستطيع أن نقرر بعض الأمور العامة فنقول :

أولاً — إن موضوعات المأثورات الشعبية المشتركة بين الأمم لا يصح أن نعتبرها شاهداً على أصل هذه المأثورات وتخص به بناء على هذا أمة معينة ، فإن عملا كهذا قد يدفعنا إلى القول بأن كتاب ألف ليلة له أصل صينى أو أصل ينتسب إلى الهوتنتوت ، وأن القصة التى ذكر فيها السمسم المقشور كتبت فى جنوب إفريقية .

ثانياً — إذا عرفنا أن حكاية وردت فى النص المصرى الذى اكتشفه زوتنبرغ Zotenberg ، ووجدت أيضا قائمة بذاتها ، فيكاد يكون من المحقق أن هذا النص القائم بذاته هو نص أصيل .
وعلى هذا فإن ورود حكاية فارسية أو بغدادية فى مخطوط زوتنبرغ لايدل على وجود نسخة فارسية أو بغدادية لكتاب ألف ليلة وإنما يدل على أن هذه الحكاية أضيفت إلى نص زوتنبرغ .

ثالثاً — إن الحكايات التى تنم عن قدرة أدبية شخصية تستحق فى دراستها من هذه الناحية عناية أعظم مما لقيت حتى الآن ، فمثلا من هو ذلك الفنان أو الفنانون المصريون الذين كتبوا قصص معروف وجودر وأبوقير ؟ ومن الذى ابتكر حكايات الأحدب وحكاية مزين بغداد ؟ ومن هو الذى كتب قصة علاء الدين بالعربية ؟ فإن هذه الحكايات جميعاً فيها من الواقعية المباشرة الإنسانية ما يرى القراء الغربيون أنه يباين كل المباينة ما فى القصص الفارسى والهندى من بعد عن الواقع . وهى من طبقة القصص الذى نجده بالعبرية فى كتاب العهد القديم .

وما هى سيرة أولئك الرجال وكيف كانوا يعيشون ويكتبون ؟ أولئك الأفذاذ فى الأدب الشرقى .

هذه الأمور وأشباهها من مسائل الأدب الخالص قد تعرضت لها فى المادة التى كتبتها عن « الحكاية » ، فارجع إليها إن شئت .

وينبغى أن نضع موضع الاعتبار ما ذكره صاحب الفهرست من أسماء كتب الأدب القصصى ؛ وياحبذا لو أن مخطوط الحكايات الذى كشفه ريتر H. Ritter فى الآستانة طبع بأكمله . وليس هذا المخطوط من مخطوطات كتاب ألف ليلة وليلة ، ولكنه يرجع إلى المصدر الذى خرجت منه مادة هذا الكتاب .

[ ماكدونالد D. B. Macdonald ]

## « ألف ليلة وليلة »

يخطو الدهر دائباً فى وناه وكبرياء وصمت ، فيعفو الأثر ويفرى الحجر ويبرى الحديد ، وتنال يده العابثة كل شىء فى حياة المرء بالتغيير والنقص ،

إلا شيئاً واحداً يلوذ منه بسواد القلب فيستقر فى قراره ، ويكمن كون السر فى دخيلته وإضماره ، أريد به ذكريات الصبا وأحلام الحداثة ، فهى باقية والجسم يتخوّنه البلى ، ثابتة والعيش تزعزعه الأحداث ، ناضرة والمنى يصوّحها اليأس ، مشرقة والنفس يغشاها من الهم ظلام وسحب .

ومن منا لا يذكر أول بيت أبصر فيه الوجود ، وأول ملعب عرف فيه الرفيق ، وأول مكتب رأى فيه المعلم ، وأول موعد لاقى فيه الحبيب ؟

ومن منا لا يذكر ساعات السمر اللذيذة الهادئة ، فى غرفة النوم الوثيرة الدافئة ، حيث كان أطفال الأسرة يتجمعون حول الجدة الحنون أو الأم الرءوم أو الظئر الحانية ، فينصتون فى سكون وشوق إلى ما تقصه عليهم من روائع الأسمار وبدائع الأقاصيص ، وهم من طلاوة الحديث وجاذبية الحادث وبشاشة المحدث فى حال لا يصف الشعور بها غير الشاعر ، ثم لا يلبث هذا الرحيق العجيب أن يخدر الأعصاب الطفلية الرقيقة ، فتغفو تحت جناح الكرى ، وتسمع بقية الحديث الشهى فى الحلم !

هذه الأقاصيص الشائقة التى كانت لعقولنا الصغيرة سحرا ، ولعواطفنا المشبوبة سكراً ، ولقلوبنا الغضة فتنة ، هى نوع من الأحلام والأمانى ، تراءت فى ليل الحياة الطويل ، ثم تجمعت فى ذاكرة الزمن القديم وتنقلت من عهد إلى عهد ، ومن مهد إلى مهد ، ومن بلد إلى بلد ، تحمل فى طواياها نفحات الحكمة المشرقة العالية ، وعطور الأزمن البعيدة السعيدة ، فوجودها أثر لوجود الإنسان ، لأنها ظاهرة طبيعية من ظواهره كالغناء والشعر والرقص فلا تعرف لها أولية ، ولا تحدد فى الغالب لظهورها علة . ولكن علماء الأساطير يزعمون أنها نشأت فى الهند ، وهاجرت منها إلى بلاد الفرس، ثم رحلت إلى بلاد العرب، ثم استقر بها النوى فى أقطار الغرب ، وفى كل مرحلة من هذه المراحل كانت تصطبغ بصبغة البيئة ، وتتأثر بخصائص الجنس ، وتتسم بسمات العقيدة .

وأما أبطالها الذين وجدوا على الرغم من قانون الوجود ، ونازعوا أبطال التاريخ ثوب الخلود ، فقد كان لبعضهم ولا شك حظ من الحياة ، وشهرة بملازمة الأسفار ، وملابسة الغير ، فتحدث الناس أولا بما فعلوا ، ثم سرّجوا حول أسمائهم وأنبائهم الأكاذيب والأعاجيب ، حتى أصبحوا أعلاما على شخصيات متميزة فى البطولة والحرب والحب والحيلة والكرم ، كدعد وليلى فى الشعر ، وأبى نواس وجحا فى التنادر .

أما أكثر الأبطال فمن خلق الخيال ، ابتدعهم رموزاً للمثل الأعلى ، أو القدر العابث ، أو الجد العاثر ، أو السلطان الجائر ، أو الهوى المتسلط ، أو الأمل الآسى ، أو الحظ السعيد .

**القصّاص :**

وما زلت أذكر مجلى من مجالى الأنس فى القاهرة كان جمعة القلوب وألفة النفوس ومستجم الخواطر فعصفت به ريح المدنية الحديثة : ذلك منظر المحدّث أو القصّاص أو المسامر أو الشاعر فى مقهى الحى ، وهو فى حلته الشرقية المفوّفة الضافية ،

فوق صفته الخشبية البالية العالية ، وقد تجمع بين يديه وعن يمينه وعن شماله أوزاع العامة وشيوخ المحلة يستجمون من كلال العمل اليومى برشف القهوة العربية وتدخين النرجيلة العجمية ، وتبادل العواطف الأخوية ، ثم الإصغاء المشترك إلى (أبي درويش) وهو يقص بصوته العريض الممتد وجرسه الهادئ المتزن ، حروب «عنترة» أو وقائع «أبي زيد» أو مخاطر «ابن ذى يزن» فينقلهم بقوة تمثيله أو بحسن ترتيله على جناح الخيال إلى عصور هؤلاء الأبطال ، فيشهدهم مجد البطولة وسلطان الحب وفتك السحر وبطش المردة : ثم يرى الخبيث أن فورة الحماسة أو الشوق قد طفت فى النفوس لوقوع البطل فى أسر أو شدة ، فيسكت ليجمع النقوط من السمار والنظار ، فلا يجد هؤلاء مندوحة عن تعجيله ليعجل هو إلى إطلاق البطل من إساره ، وإنقاذ الجمهور من شدة قلقه ومرارة انتظاره .

هذا الرجل الذى صورته هذه الصورة المتقاربة ، هذا الرجل الذى ينام النهار ويجلس الليل يحدث أربع ساعات متعاقبة ، هذا الرجل الفكه اللبق الحافظ الواعظ هو الأثر التاريخى والنموذج الحقيقى لذلك القصاص البارع الذى يخلف لنا كتابنا العالمى الخالد «ألف ليلة وليلة» .

ويرجع تاريخ هذا القصاص إلى صدر الإسلام ، والفضل فى وجوده كان أيضاً للقرآن الكريم ، فقد اشتمل على مجملات من أخبار القرون الخالية والنذر الأولى ، وكان أعلم القوم يومئذ بتفصيلها من أسلم من أهل الكتاب كتميم الدارى ووهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام . فكان هؤلاء ومن أخذ عنهم يجلسون إلى الناس فى المساجد ، يفصلون ما فى كتاب الله من قصص الأنبياء ، ويسرفون فى تهويل هذه الأنباء ، ابتغاء للعبرة والتماساً للموعظة : ووافق هذا الضرب من الوعظ هوى النفوس فازداد إقبال الناس عليه ، وكثر إفك القصاص فيه ، حتى طردهم أمير المؤمنين على من المساجد ما خلا الحسن البصرى .

ولكن دهاة السياسة رأوا سلطان هذا الفن على العقول ، وقوة أثره فى توجيه الميول ، فاتخذوه لساناً للدعاية وسبيلا لافتعال الأحاديث واختلاق الأقاصيص فى الأغراض الحزبية المختلفة . بدأ بذلك معاوية فولى رجلا على القصص كان إذا صلى الصبح جلس يذكر الله ورسوله ، ثم دعا للخليفة وحزبه ، ودعا على أهل خصومته وحربه . وكان هو إذا انتقل من صلاة الفجر جلس إلى القاص حتى يفرغ من قصصه ، وكان ولاته وقواده يقدمون القصاص فى بعض حروبهم ليقصوا على المقاتلة أخبار الشهداء وما وعدوا به من حسن الجزاء : فعل ذلك الحجاج فى العراق ، وجاراه فيه من حاربهم من زعماء الفرق : فقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ٧٧ أن عتاب بن ورقاء سار فى أصحابه قبيل المعركة يحرضهم على القتال ويقص عليهم : ثم قال : أين القصاص ؟ فلم يجبه أحد .

فقال : أين من يروى شعر عنترة ؟ فلم يجبه أحد .

وسار الشعر والقصص فى ركاب السياسة جنباً إلى جنب ، يشبِّهان على الناس وجوه الرشد ، ويموِّهان على العقول صور البطل . والقصّاص كانوا فى ذلك أشد وطأة على الحق ، لأنهم ينسبون ما يفترون إلى التاريخ أو إلى الدين . فلما هدأت ثائرة الأحزاب ، وسكنت طائرة الفتن ، ونضجت العقول ، عاد القصّاص إلى المسجد فوجد الواعظ قد غلبه على مكانه ، والعالم قد فطن إلى كذبه وبهتانه ، والخليفة قد استغنى عنه برواته وندمائه ، فانقلب إلى العامة يسامرهم فى أملاكهم وأعراسهم بما أثر من أيام العرب ، ونقل من أساطير العجم ، وروى من أخبار الفتوح .

وانتشر القصّاص فى العواصم العربية حتى صاروا من ظواهر اجتماعها ، وحاجة من حاجات عامتها ورعاعها ، واشتدت هذه الحاجة حين انفجرت الدواهى على العالم الإسلامى فى أواخر العصر العباسى وبعده من عنف المتسلطين من السلاجقة ، وعسف المتغلبين من المغول ، وغزو المتعصبين من الفرنك ، فطلبهم العامة تفريجاً للكرب ، والخاصة تشجيعاً على الحرب . ولكنهم كانوا فى مصر أبرع صناعة وأنفق بضاعة وأرفع مكانة لأن طبيعة إقليمها ونظام اجتماعها وطباع سكانها كانت تعين على ذلك .

وكان أول من ولى القصص الرسمى فى مصر سليمان بن عتر التُجيبى سنة ٣٨ ، تولاه مع القضاء ثم أفرد به . ثم تعاقبت القصّاص من بعده فى مصر على اختلاف بينهم فى القدرة والغرض ، فكانوا أصداء للعقيدة ، وأبواقاً للسياسة ، تسمعون منهم فى كل عهد لهجة ، ولكل دولة سنداً وحجة ، وترون ذلك أقوى ظهوراً فى عهد الفاطميين ، فقد كان يعقوب بن كِلِّس وزير المعز يعتمد على المناظرات فى نشر فقه الشيعة ، وعلى القصص فى جذب القلوب لأهل البيت . وكان مقتل الإمام «على» ومأساة الإمام «الحسين» موضوع المنابر والسوامر فى شهرى رمضان والمحرم .

وقيل إن ريبة حدثت فى قصر «العزيز بالله» فتناقلتها الأفواه وردّدتها الأندية ، فطُلب إلى شيخ القصاص يومئذ يوسف بن إسماعيل[1] أن يلهى الناس عنها بما هو أروع منها ، فوضع قصة عنترة ونشرها تباعاً فى اثنين وسبعين جزءاً سمرت بها مجالس القاهرة منذ ذلك الحين إلى اليوم ، وهى الياذة لاينازعها هذا الشرف إلى الآن عمل فنى آخر .

وفى القرن الرابع للهجرة كانت فورة هذا الفن ونهضته فى بغداد والقاهرة ؛ ففى عهدى المقتدر بالله العباسى والعزيز بالله الفاطمى ، كان القصّاص الحكوميون والشعبيون يحتشدون لوضع الأخبار ، ويتنافسون فى جمع الأسمار من الوراقين والرحالين والعامة .

ولكن القصص فى العراق كان من عمل الكتاب ، يصورون فيه أنبل عواطف الناس وأجمل مواقف الحياة ، ويلقونه زهوراً وعطوراً فى مجالس الخلفاء

(١) ولعله الشاعر الطبيب أبو المؤيد محمد بن الصائغ الجزرى . وممن قال بهذا الرأى الأستاذ كوسان برسيفال الذى طبع لهذه السيرة ملخصاً فى باريس

وعوامر الملوك ؛ فكانت بلاغة المحدث وجلالة السامع ونبالة الموضوع تطبع القصة بطابع الجمال والاعتدال والقصر ، وتنزع بها إلى السليقة العربية المجبولة على الإيجاز والقصد فى الشعر والخطب والرسائل والقصص .

فما جمعه ووضعه الجهشيارى وابن دلان وابن العطار فى القرن الرابع من الأقاصيص فى الحب الطروب والترف المسرف ، وما وضعه من قبل هؤلاء سهل بن هرون وعلى بن داود وأبان بن عبد الحميد من الأسمار فى الأمثال الرمزية والحكمة العالية والسياسة الرشيدة ، وما صنعه من قبل هؤلاء عيسى بن دأب وهشام الكلبى والهيثم بن عدى من الأخبار فى الهوى العذرى والسخاء العربى فى الإسلام والجاهلية ، كل أولئك موسوم بسمة العقلية العربية الخالصة من حذف الفضول وترك الاستطراد وقلة المبالغة .

أما القصص فى مصر فكان غالباً من عمل القصّاصين والمسامرين ، يلفقونه من الكتب ويتلقفونه من الأفواه ، ويحدثون به الدهماء فى المجالس العامة . ورزق هؤلاء القصاص على قدر ما عندهم من القصص ، فإذا ما انقطع أحدهم عن الحديث لنضوب معينه انقطعت به أسباب العيش ، فهم لذلك مضطرون إلى تطويل الموضوع بالاستطراد وبسط الحادث بالتزيد ، وجذب القلوب بالإغراب والمبالغة .

ومن ثم اتخذ الأدب القصصى فى مصر شكلا لا عهد للأدب العربى به ، ذلك هو شكل القصة بالمعنى الذى نفهمه من كلمة Roman فى اصطلاح الفرنك ، فإن المعروف الشائع من قبل إنما كان المثل Fable ، والأقصوصة Conte ، والحكاية Nouvelle ، وهذه الأنواع قد تولد بعضها من بعض على نحو مايرى الأستاذ «برونتيير» Brunetière من تطبيق مذهب دارون على الأنواع الأدبية ، فالأقصوصة نشأت من المثل ، والحكاية نشأت من الأقصوصة ، باتساع الخيال وفعل المبالغة وحكم الزمن .

ولكن القصة العربية قد تأخر نشوءها إلى القرن الرابع حتى ظهرت بمصر ، لأن عملها يقتضى التطويل والتحليل والعلم بطبائع الناس وأوصاف الشعوب . والعرب فى عهودهم الأولى كانوا أبعد بطبيعتهم ومعيشتهم عن هذه الأمور ، ثم كانوا فى عصور التحضر والاستقرار يؤثرون الخاصة بأدبهم ، فيضطرون فى حضرة الملوك أن يراعوا أدب الحديث ، فلا يغرقوا فى الحادث حتى يجالب العقل ، ولا يسهبوا فى السمر حتى يجاوز المجلس ، ولا يسفوا فى القول حتى يصادم الخلق . أما القصّاص المصرى فقد تهيأت له الأسباب اللازمة لخلق القصة : كان سمير الأوزاع والعامة فلم يتقيد معهم بقوانين الخلق ولا بقضايا المنطق ولا بوقائع التاريخ ، فهو يصطنع اللهجة الصريحة ، ويستعمل الألفاظ القبيحة ، ويبالغ فى الخلط والتلفيق ، قصداً إلى الإغراب والتشويق ، ويعتمد غالباً على المفاجآت القوية ، ويستطرد كثيراً إلى الحوادث العرضية ، ثم يصادم الوقائع ويشوه الحقائق لأنه يجهلها ،

والجمهور الذى يسمعه لايعلمها ؛ فاستطاع بذلك أن يزوّر أغلب الحوادث ، ويجمع شتّى الأحاديث ، ويترك لنا هذه المجموعة القصصية التى كانت ولاتزال للخاصة مبعث لذة ، وللعامة مصدر ثقافة .

كان القصاص المصرى يعتمد على مايصدر عن بغداد من الأقاصيص الموضوعة والمنقولة ، والروايات القديمة الصحيحة والمدخولة ، ثم يضيف إلى ذلك مايتوقل فى مصر ومايجمع من الأخبار من التجار والرحالين والبحارين ، فقد كان هؤلاء بعد عودتهم من البلدان النازحة يدونون مارأوا من الأعاجيب ، كما فعل اليعقوبى وابن فضلان وبزُرك ابن شهريار مثلا ، ثم يحدثون بها الناس ، كأن يقولوا لهم مثل ما حكاه ابن خُرْدَاذْبَة من أن فى بعض الأمم رجالا عراض الوجوه ، سود الجلود ، لاتزيد قامة أطولهم على أربعة أشبار ، وفى جلودهم نقط حمر وصفر وبيض ، وأن فيهم من له أجنحة يطير بها ، ومن رأسه كرأس الكلب ، وجسمه كجسم الثور أو الأسد ، وما جاء فى كتاب « المسعطرف » من أن فى « البلغار » من طوله أكثر من ثلاثين ذراعاً ، يأخذ الفارس تحت إبطه كما تأخذ الطفل الصغير ، ويكسر ساقه بيده كما تقطع حزمة البقل . وما رأى الرحالون بالطبع هذه الأشياء ، وإنما رأوا صورها على الآثار التى خلفها للبابليون والفراعنة والرومان والفرس فظنوها حقيقة .

كان القصّاص يتناول هذه الأخلاط فيؤلف منها قصة كثيرة الفصول والفضول ، تدور حوادثها على بطل واحد ، ولكنها تعرض من قبيل الاستطراد إلى حوادث شتّى لايصلها بحياة البطل إلا صلة واهية .

ولما هبت الأعاصير الهوج بالبربرية الجامحة ، فأطفأت منائر بغداد وزعزعت عرش الخلافة وعبثت العجمة الجاهلة بتراث العرب من علم وأدب وخلق ودين ، وعدت ذئاب الغرب باسم الصليب على الشام ومصر تنبح الهلال الآفل وتنهش المجد الطريد ، رأينا القصة المصرية تصور هذه الحياة الحزينة تصويراً عجيباً ، ورأينا القصاص قد اتسع خياله بقدر ما ضاق علمه ، فهو يخلق بلاداً لم توجد ويتصور حوادث لم تقع ، ويعتمد فى العمل على الجن والسحر والخوارق .

فبين القرنين السادس والثامن من الهجرة ، ظهرت فى مصر سلسلة من القصص الطويلة الجذابة غفلا عن أسماء مؤلفيها ، لأن القصاص المحترفين إنما كتبوها لأنفسهم فيما أرجح ، ثم توارثوها خلفاً عن سلف حتى بلغت عهد المطبعة فنشرت على شكلها دون اسم ولا وسم ولا تعريف .

وأشهر قصص هذا الدور سيف بن ذى يزن ، والأميرة ذات الهمة ، وفيروز شاه ؛ فأما أنها كتبت فى هذى العهود فذلك واضح لأدنى نظر من لغتها وأسلوبها وما تدور عليه من عادات واعتقادات وصور ؛ وأما أنها كتبت بمصر فذلك ثابت من أماكن وقائعها وأسماء أشخاصها ، فأبطالها عاشوا جميعاً بمصر ، حتى الذين لم يروها أقدموهم إليها .

ولقد كان للحروب الصليبية أثر ظاهر فى نسج هذه القصص فى هذا الدور ، فإن العواطف الدينية

والحماسة القومية التي ألهبتها في قلوب المسلمين هذه الغارات قد حملت القصّاص على أن يتملق هذه العواطف ويغذيها بما يلفق من الأشعار والأخبار في فضائل الجهاد والاستشهاد والصدق والصبر . فسيف بن ذي يزن كان حنيفاً مسلما يقتحم المعاقل والأرصاد على الوثنية والشرك في معالم الأرض ومجاهلها وهو يقول : « لا إله إلا الله ، إبراهيم خليل الله » ، وكذلك سائر الأبطال في سائر القصص إلا أنهم كانوا بعد الإسلام لا قبله .

وبين القرنين الثامن والعاشر كان حكم المماليك بفساده وحكم الأتراك باستبداده ، قد أتيا على ما بقي من أركان الاجتماع ، وحللا أواصر الأخلاق والطباع ، فظهر حينئذ ذلك القصص الوضيع الذي يمثل هذه الحال بحقارتها وسفالتها ، ويصور تلك البيئة بخرافاتها وجهالتها ، كالقصص الذي يدور على « علي الزيبق » و « أحمد الدنف » و « حسن شومان » و « دليلة المحتالة » . وأصبح أسلوب القصاص في هذا الدور دائراً بين الجهالة والقحة ، فهو يستعمل في قصصه لغة مبتذلة وتراكيب فاحشة وجملا محفوظة ووقائع واحدة يرددها في كل قصة ، ويكررها في كل مناسبة . وكانت شهوة السهر والسمر قد بلغت مداها في ذلك الحين لتغلب البطالة على أهل القاهرة ، واعتماد الناس في جمع الثروة على الحيلة والشعوذة والسحر والقدر . فتكدسوا في السوامر حول القصاص ، وقد تجمع لهؤلاء من خلال القرون ذخيرة وفيرة من الأساطير والأسمار ، فهبوا يدونونها كما دونت تلك السير من قبل ، فكان مما دوّن في تلك الحقبة الغريبة كتاب ألف ليلة وليلة .

وألف ليلة وليلة كتاب شعبي تمثلت فيه طوائف الشعب وطبقاته ، وتراءت من خلاله ميوله ونزعاته ، وتكلمت فيه أساليبه ولهجاته ، فهو — كالشعب وكل شئ للشعب — قد لقي من جفوة الخاصة وترفع العلية أذى طويلا : أغفله الأدب فلم يتحدث عنه ، واحتقره الأدباء فلم يبحثوا فيه ، ورآه محمد بن إسحق المعروف بابن النديم فقال إنه غث بارد ، لأنه نظر إليه نظره إلى الأدب الأرستقراطي الذي يصور ترف الخيال وجمال الصناعة ، فلما حقق العصر الحديث تغلب الديمقراطية وسيادة الشعوب ، واستتبع ذلك عناية أصحاب المذهب الإبداعي ( الرومانتكيين ) في الغرب بحياة السوقة والدهماء عنايتهم بحياة الملوك والنبلاء وهب رواد الاستعمار وعشاق الآثار ينقبون عن فولكلور[1] الشرق ، أخذ أدباؤنا — بحكم التقليد والعدوى — يعطفون على أدب السواد ، فدونوا اللغة العامية ، وجمعوا الأغاني الشعبية ، ونظروا بعض النظر في فن القصص وسمعوا في رجفة من الدهش إلى قول الأوربيين : إن في أدبنا الموروث كنزاً دفيناً من هذا النوع له في أدبهم أثر قوي وشأن نابه . ولكنهم لم يخلدوا بادئ بدئ إلى هذا القول بثقة ، واستكثروا على هذا الكتاب الخرافي السوقي أن يذكر في الكتب ويوضع في المكاتب ، وينبه الناس إلى فضله ، وهنأ العرب

(1) Folklore كلمة انكليزية يراد بها في الأدب الأوربي مجموع التقاليد والأساطير والأشعار الشعبية لأمة من الأمم .

بإنتاجه ، حتى رأينا بعيوننا أنه نقل منذ أوائل القرن الثامن عشر إلى كل لغة ، وحل الموقع الأول من كل أدب ، وظفر بإعجاب النوابغ من كل أمة حتى قال ڤولتير إنه لم يزاول فن القصص إلا بعد أن قرأ ألف ليلة وليلة أربع عشرة مرة ، وتمنى القصصى الفرنسى « استندال » أن يمحو الله من ذاكرته ألف ليلة وليلة حتى يعيد قراءته فيستعيد لذته .

ثم قرأنا أن أقلام المستشرقين أخذت تتجادل منذ أوائل القرن التاسع عشر فى أصله وتكشف عن مناحى جماله وفضله ، وحينئذ أخذت خاصتنا تقرؤه وتسمعه ، ومطابعنا الراقية تصححه وتطبعه ، وأدباؤنا المترفعون يشيرون إليه فى تاريخ الأدب . ولكنهم — إلى اليوم — لم يدرسوه دراسة علمية تكشف عن لبابه ، وهو — على الرغم من جميع ما فيه — قد سجل على توالى القرون أطوار اجتماعنا ، وصور بالألوان الزاهية مختلف أخلاقنا وطباعنا ، وأتم نقص التاريخ الذى تجاهل الشعب والأدب الذى احتقر العامة .

**مؤلف الكتاب وزمن تأليفه وسبب تسميته :**

ذهبت جهود الباحثين باطلا فى تحقيق هوية المؤلف ، لأن هزار أفسانه نقل إلى العربية غفلا لم يسم واضعه ، ثم غشيته الطبقتان البغدادية والمصرية على التدريج ، فكان كل قصاص يكتتب لنفسه ما سمع وجمع فى عصره من ثمرات القرائح وقطرات الأقلام دون أن يسندها إلى راو أو يعزوها إلى مؤلفه .

وقد اختلف العلماء فى أن يكون المؤلف واحداً أو جماعة ، ولست أرى لهذا الخلاف وجهاً ، فإن الكتاب تكون على اليقين من أعمال مستقلة ، ثم نما بالاتفاق على توالى الحقب ، فوضعه وتكوينه إذن عمل جمع ، وجمعه وتدوينه عمل فرد ، وتحليله إلى الأعمال الفردية المتعاقبة أمر فوق القدرة ومن وراء الإمكان .

أما التاريخ الذى قر فيه على هذا الوضع الأخير فهو النصف الأول من القرن العاشر من تاريخنا . ومن الممكن أن نحصره منه فى السنوات العشر الواقعة بين سنتى ٩٢٣ و ٩٣٣ وهما توافقان سنتى ١٥١٧ و ١٥٢٦ من التاريخ المسيحى : وقد حصره الأستاذ « وليم لين » بين سنتى ١٤٧٥ و ١٥٢٥ للميلاد أى فى مدى خمسين سنة ، فوافقناه فى الغاية وخالفناه فى البدء ، ولم نر هذا الرأى اعتباطاً من جهة ولا استنباطاً من النص الظنين من جهة أخرى ، وإنما اعتمدنا فى تحقيقه على دليل مادى ، وهو أن الأستاذ الفرنسى گلان قد أخذ ينشر ترجمة الكتاب لبلاط الملك لويس الرابع عشر سنة ١٧٠٤ ، وقد نقله عن نسخة عربية مخطوطة أرسلت إليه من سورية بعد سنة ١٧٠٠ ، وهى مكتوبة بمصر غفلا من التاريخ ، ولكن الذى نقلها إلى الشام وهو من طرابلس ، كتب عليها بخطه أنه امتلكها سنة ٩٤٣هـ ثم انتقلت من يده إلى آخر من حلب فكتب عليها أيضاً تاريخ هذا الانتقال وهو سنة ١٠٠١ ، فيكون الكتاب إذن قد تم قبل ٩٤٣ بزمن نقدره كما قدره « لين » بعشر سنين .

هذا من جهة الطرف الأعلى ، أما من جهة الطرف الأدنى فإنا نجد ذكر القهوة المعروفة يتردد فى بعض الحكايات كحكاية أبى قير وأبى صير وحكاية على نور الدين ومريم الزنارية مثلا ، وذلك لا يكون قبل العقد الأول من القرن العاشر ، لأن القهوة لم تنتشر فى الشرق إلا فى هذه المدة ، ثم نجد لفظ الباب العالى وبعض النظم العثمانية تذكر فى حكايات أخرى كحكاية معروف الإسكاف وهى قطعة مصرية قطعاً ، والعثمانيون لم يستولوا على مصر قبل سنة ٩٢٣ ، فيكون الكتاب إذن قد دوّن بعد هذه السنة وقبل سنة ٩٣٣ .

وقد سمى العرب هزار أفسانه ألف ليلة ، ولو أرادوا الترجمة الأمينة لقالوا ألف خرافة أو أسطورة ، فعدولهم عن العنوان الصحيح يدلنا على أحد أمرين : إما أن الليلة كانت فى اصطلاحهم ترادف الأسطورة باعتبارها زمنا لها ، وذلك ما نستطيع استنباطه من قول محمد بن إسحق الوراق : « ابتدأ أبو عبد الله الجهشيارى صاحب كتاب الوزراء بتأليف كتاب اختار فيه ألف سمر من أسمار العرب والعجم والروم وغيرهم ، كل جزء قائم بذاته لا يتعلق بغيره ، وأحضر المسامرين فأخذ منهم أحسن ما يعرفون ويحسنون ، واختار من الكتب المصنفة فى الأسمار والخرافات ما يحلى بنفسه ، فاجتمع له من ذلك أربعمائة ليلة وثمانون ليلة سمر تام يحتوى على خمسين ورقة أو أقل أو أكثر ..... »

وإما أن يكون كذلك عدد الألف فى الأصل إنما أريد به التكثير لا التحديد ، وأحْرِ به أن يكون كذلك ، فإن ابن النديم قد رآه بتمامه مراراً وقال إن فيه دون المائتى سمر ، وهو اليوم بطبقاته وزياداته واستطراداته لا يتجاوز ٢٦٤ حكاية قسّمها المؤلف على ألف ليلة وليلة تقسيماً فيه عبث الهزل أو سخف الصناعة ، فإن شهرزاد يدركها الصباح دائماً ولما تمض على حديثها غير بضع دقائق .

أما زيادة الليلة على الألف فمن عمل القرن السادس ، لأن النسخة التى رآها القُرطبى بمصر على عهد الخليفة العاضد الفاطمى كانت تحمل اسم ألف ليلة . ويقول « گلد ميستر » فى تعليل زيادة الليلة إن العرب يطيّرون بالأعداد الزوجية ، وهو زعم غريب ما رأينا فى تاريخنا ولا فى أدبنا ما يؤيده . ولقد ظل الكتاب أكثر من قرنين يسمى ألف ليلة ، وكان الجهشيارى يريد أن يسمى كتابه ألف سمر ، وعندنا ألفية ابن معطى وألفية ابن مالك .

وأغرب من هذا الزعم أن يؤيده « أوبسترپ » فى دائرة المعارف ويزيد عليه أن ميل الناس فى تلك العصور إلى التسجيع فى عناوين الكتب كان من البواعث أيضاً على هذه التسمية . وليس فى قولنا ألف ليلة وليلة تسجيع ولا مزاوجة . والغالب — فى رأيى — أن الليلة إنما زيدت فوق الألف لإفادة الكمال كطفحة الإناء وسقطة الميزان .

## طريقة الكتاب وأسلوبه :

كانت طريقة العرب فى القصص أن يسردوا الأسمار والأحاديث على نمط يجعل كل حكاية قائمة بذاتها لا يربطها بما يسبقها ولا بما يلحقها علاقة .

ولرون ذلك والصحاً فى أمثال القرآن وكتب النوادر.
فلما نقلت الأقاصيص الهندية إلى العربية فى القرن الثالث عن طريق الفارسية أدخلت فى أدبنا القصصى طريقة طريفة تجعل الحكايات سلسلة متماسكة الحلقات متعاقبة الخطوات متتابعة النسق، وذلك على ضربين:
الأول أن تتعلق جميع الحكايات بحكاية أصلية تكون فاتحة لبدايتها وسببا لروايتها ابتغاء التعويق عن فعل ما لايحل، وذلك فى العربية مذهب كتاب الوزراء السبعة، وكتاب كليلة ودمنة، وأغلب كتاب ألف ليلة وليلة، وهو فى الفارسية مذهب بختيار نامه، وقصة جهار درويش، وقصة نوروز شاه، وكتاب طوطى نامه، وأنوار سهيلى مثلا. والضرب الثانى أن تروى الحكايات موزعة فى الكتاب على عدة أبواب بحيث تكون الحكاية فى أى باب من هذه الأبواب مقدمة لحكاية الباب الذى يليه. ومن هذا الضرب فى أدبنا «كتاب سلوان المطاع فى عدوان الأتباع» لابن ظفر الصقلى المتوفى سنة ٥٦٥، وكتاب «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» لأحمد بن عربشاه الدمشقى المتوفى سنة ٨٥٤، وفى أدب الفرس كتاب «مرزبان نامه» لمرزبان بن رستم بن شروين، وقد ترجمه ابن عربشاه واستمد منه، ذلك فضلا عن الطريقة الفارسية التى احتذيناها فى الأقاصيص الغرامية المطولة، فألف ليلة وليلة يجرى على ثلاثة طرق:

يجرى على الطريقة الهندية فى الحكايات المتداخلة المتسلسلة كحكايات الأصل، وحكاية البنات الثلاث والصعاليك الثلاثة، وحكاية الخياط والأحدب والطبيب، وحكاية جان شاه، وحكاية وردخان ... إلخ.

ويجرى على الطريقة الفارسية فى الحكايات المفردة المجردة، كحكايات العشاق فى بعض أقاصيص الأصل وماجرى مجراها من حكايات الطبقة البغدادية، فإنها مضروبة على قالب القصص الفارسى فى الاعتماد على الحب الوهمى الذى يصيب ظرفاء الشباب على أثر طيف يزور فى الكرى، أو صورة تعرض فى الطريق، أو حكاية تلقى فى المجلس.

ثم يجرى على الطريقة العربية الخالصة فى الأقاصيص الصغيرة المقتبسة من كتب الأدب، كحكاية حاتم الطائى وحكاية معن بن زائدة وحكاية إبراهيم بن المهدى وحكاية خالد بن عبد الله القسرى مثلا.

أما أسلوبه فيختلف باختلاف الزمان والمكان والجنس والشخص، فإذا حكمنا عليه فإنما نحكم على جملته لا تفصيله، ونتوخى الصفات العامة فى نقده وتحليله. فهو فى عمومه أسلوب سهل المأخذ، مطرد السياق، سوقى اللفظ، مبسوط العبارة، كثير الفضول، كثير التضمين، جرىء الإشارة، لا يعرف الكناية ولا يتقى الحياء، ولا يصطنع التحفظ لأن سبيله سبيل العامة، فهو يسايرهم فى ثرثرتهم وفضولهم وسذاجتهم وصراحتهم وبلادتهم. ولا يستطيع أن يكون إلا كذلك: يسير سير الأعرج المفلوج وراء المذهبين الكتابيين اللذين راجا على التعاقب فى عهده، وهما مذهب ابن العميد فى العراق ومذهب القاضى الفاضل فى مصر،

فهو يسرف فى السجع ، ويكثر من اقتباس الأمثال وتضمين الملح ، ويتظرف أحياناً بذكر مصطلحات النحو على سبيل التشبيه أو التورية ، كقوله فى قصة قمر الزمان الثانية : «باتا على ضم وعناق ، وإعمال حرف الجر باتفاق ، واتصال الصلة بالموصول ، وزوجها كتنوين الإضافة معزول» : وهو يغالى فى تضمين الأبيات فى خلال الحكايات ويمعن فى ذلك غالباً حتى يمل ، وترصيع النثر بالشعر أسلوب لا يألفه الأدب العربى ولا الأدب الفارسى وإنما هو ميزة من مزايا الأدب الهندى أيضاً . . . اقتبسه الفرس ثم نقله كتابهم إلينا فى منتصف العصر العباسى وروّجه فى عهد بنى بويه مؤلفو القصص ومنشئو الرسائل والمقامات كابن العميد والصاحب والبديع والخوارزمى ومن ترسم خطاهم أو سار على هداهم :

إن خير ما يمتاز به أسلوب ألف ليلة وليلة هو الوضوح والصدق والصراحة والجاذبية ، فالمعانى تسبق الألفاظ إلى الذهن ، والصور تسبق الوصف إلى الخاطر ، والشوق يبعث اللذة ويثير الاهتمام ويحرك الانتباه ويوثق صلة السامع أو القارئ بموضوع القصة : على أن القصّاص يعالج التصوير والحوار بدقة وبراعة فى كل ما يتصل بأحوال الشعب وأخلاق العامة ، فإذا سما إلى مقام الملوك والخاصة خانته قدرته ، وغلبت عليه بيئته وطبيعته ، فيفقد ما يسمى فى الفن الكتابى بالصبغة المحلية ، وهى أن يسند إلى الشخص ما يلائم طبيعته وطبقته وبيئته من قول أو فعل : فالأقاصيص الهندية والفارسية تشوبها روح القصّاص الإسلامية كحكاية قمر الزمان ابن الملك شهرمان ، والحكايات البغدادية تظهر فيها اللهجة المصرية كحكاية أبى الحسن الخليع ، ثم نراه يُجرى على لسان الخليفة الرشيد ما يأبى عليه جلاله وكماله أن يقوله ، ويجعله يفعل مالا يجوز فى العقل أن يفعله كأن ينادى وزيره جعفراً بقوله : يا كلب الوزراء ! ويكلفه فى قصة الفتاة المقطعة بالعثور على القاتل فى مدى ثلاثة أيام وإلا شنقه هو وأربعين من بنى برمك ، وكأن يخلع فى حكاية على نور الدين مع أنيس الجليس حلة الملك ويرتدى مرقعة بالية قذرة لكريم الصياد فيفيض قملها على أطرافه ، ويسيل قذرها على منكبيه وأعطافه ، ولو أن ما كلف به الرشيد من التعب المزرى كان لضرورة ملجئة لوجدنا له مساغاً من الفن ، ولكنه جشمه ما جشمه ليتسنى للخليفة أن يسمع غناء أنيس الجليس وهى فى قصر من قصوره وفى ضيافة خادم من خدمه : فهو يدخله فى هذا الزى الزرى على الحبيب والبستانى ليقدم إليهم ما معه من السمك فيكلفوه شيَّه فى المطبخ فيشويه ! !

وكثيراً ما تدفع القصاص شهوة الإغراب إلى تجاوز المبالغة المعقولة ، فتفوته من الفن صفة الإمكانية ، وهى أن يلبس القصصى الحوادث الخيالية ثوب الحقيقة فيقرب ما بينها من الظروف ويمهد لها أسباب الوقوع حتى لا تتنافر والعقل والعلم والعرف والتقاليد ، والأمثلة على هذا العيب مستفيضة فى كل قصة :

وفى الكتاب طائفة من الحكايات قد استوفت شروط الفن القصصى كلها ، كقصة الصياد والجن ،

وقصة مزين بغداد ، ومقدمة حكايات السندباد وقصة على بن بكار وشمس النهار .

هذا إذا نظرنا إلى الأسلوب فى جملته وعمومه، أما إذا تتبعناه باللمح الخاطف فى نواحى الكتاب وجدناه – فيما بقى من الأقاصيص الهندية والفارسية وما جرى مجراها من الحكايات المحدثة المقلدة – بين السذاجة أبله الإشارة ، لأنها من نوع الخوارق التى تدخل على القلوب الغريرة ، ولا تظفر إلا بتصديق العقل البسيط ، فهو جار مع طبيعتها ، متفق اللون مع صورتها ؛ وفى الطبقة البغدادية تراه متين العبارة ، عفيف اللفظ ، حسن السبك ، دقيق الوصف ، كثير السجع ،قليل الفضول ، لأنه فى الغالب مكتوب يُحذى على المُثل العليا من قصص الفرس وتاريخ العرب .

وقد يسفّ فى بعض الأقاصيص إسفافاً قبيحاً، فيثقل بسخفه على الطبع ، وينبو بضعفه عن الذوق، كما تراه فى قصة الخليفة مع النائم اليقظان مثلا . أما الأسلوب فى الطبقة المصرية فهو فى قسمها الأول – وخاصة الأقاصيص المكتوبة منه– أشبه شىء بأسلوب الطبقة البغدادية مع اتساع فى السجع وجرأة على الحشمة ، والغالب عليه التقليد ، فتارة يجرى على منهاج الطريقة الهندية كما نرى فى حكاية ورد خان والملك جليعاد ، وتارة ينسج على منوال الطريقة الفارسية كفعله فى قصة قمر الزمان الثانية ، وحكاية مسرور وزين المواصف ، وقد يجرى فى مجراه الخاص من التهكم الساخر والمزاح المضحك فيكون رقيقاً كما نراه فى قصة الأحدب ، وخاصة فى مزين بغداد . ولكنه فى القسم الثانى وفى سائر القصص الإلقائية التى ألفها القصاص ليلقوها فى السوامر مهلهل النسج ، عامى اللفظ ، مرذول المبالغة ، سيء التلفيق ، شديد الوطأة على الحياء والمروءة لصدوره عن قصاصين محترفين جهلاء يتملقون فيه شهوات العامة بالإفحاش ويستفزون فضول الجمهور بالمبالغة .

فلسفته ومراميه :

إن من يطلب من ألف ليلة وليلة فلسفة خاصة وفكرة عامة ووجهة مشتركة كان كمن يطلب من كافة الناس عقيدة واحدة وطبيعة ثابتة وأغراضاً متفقة،فهو– كما قلنا من قبل – كتاب شعبى يصور الحياة الدنيا كما هى لا كما ينبغى أن تكون ، فإذا رأينا مذاهبه تتناقض ، ومراميه تتعارض ،وآراءه تختلف ، فذلك لأن المجتمع الذى يصوره كذلك .

ولم يكن الكتاب نتاج قريحة معلومة ، ولا نتيجة خطة مرسومة حتى نلتمس فى جوانبه الدوافع والنوازع والغاية ، إن هو إلا صدى يتردد خافتاً لعقائد الشرق القديم وعقلياته وعاداته . ففى الفلسفة نراه يتأثر بالأفلاطونية الحديثة والأخلاق الإسلامية ، فيدعو إلى القناعة باليسير والعزوف عن الدنيا ، والاعتدال فى اللذة ، والمبالغة فى الحذر ، والتفويض المطلق للقدر ، فروحه من هذه الجهة تتنافر وصوره البراقة ووسائله الطماحة وحوادثه المغامرة ؛ ثم نراه فى أقاصيص أخرى – ولا سيما الحديثة– يزين الأنانية،ويرتضى القسوة، ويتشوف إلى المكاسب الدنيئة ، ويشره إلى اللذة

الحسيسة ، ولا يكاد يعتقد بالعواطف الكريمة ؛ وقد يصور المتاع الحسى واللهو الجموح بما لا يتمثل فى الذهن إلا على سبيل الخيال ، كالذى يحكيه عن فتى من أبناء الملوك أرسى إلى جزيرة كل من فيها من تجار وصناع نساء كأنهن اللؤلؤ المكنون ، فقضى بينهن فى هذا النعيم أياماً أقل ما أصاب فيها من اللذة أنه كان يلقى الشبكة فى الماء على سبيل اللهو ، فتخرج إليه من الأصداف خريدة من بنات الجان ، كأنها حورية من حور الجنان إلخ؛ فإذا اختبرناه فى السياسة والاجتماع — رأيناه «ملكياً» يقيم فى كل مدينة عرسا ، وينصب على كل مجتمع من الأحياء ملكا ، حتى الحيات والحشرات والطيور والوحوش والقردة ، «ديمقراطياً» يشرك الملك والصعلوك فى متع الحياة ومجالى الأنس ، «عائلياً» يبنى نظام البيت وتأثيل المجد على الزوجة والولد ، لذلك تجدونه يستهل معظم أقاصيصه بحنين الوالدين إلى النسل ، وفزعهما إلى الله أو إلى المنجم من داء العقم : وقد يسمو مغزاه إلى الفلسفة الاجتماعية العالية ، مثال ذلك حكاية السندباد والحمال ، فالحمال يئوده الحمل الفادح ، وينهكه الحر اللافح ، فيلقى حمله على مسطبة أمام بيت من بيوت التجار ، يتردد إليه النسيم الرطيب ، وتفوح منه روائح العطر والطيب ، ثم يرى عظمة ذلك التاجر فى كثرة خدمه وغلمانه ، ويسمع تغريد البلابل والفواخت فى بستانه ، ويصغى إلى رنين أوتاره وغناء قيانه ، وينشق أفاويه الطعام الشهى من صحافه وألوانه ، فيرفع طرفه الخاشر إلى السماء ويقول : سبحانك يارب ! لا اعتراض على حكمك ولا معقب لأمرك ! أين حالى من حال هذا التاجر ؟؟ أنا مثله وهو مثلى ، ولكن حمله غير حملى ! !

على أن أسوأ ما سجله ألف ليلة وليلة من ظلم الإنسان وجور النظم هو القسوة الجائرة على المرأة ، فإن حظها منه منكود وصورتها فيه بشعة ، وكيف تنتظر من كتاب بنى على خيانة المرأة أن ينصف المرأة؟ إن شهر زاد المسكينة إنما تسهر جفنها ، وتكد ذهنها لتقص على الملك شهريار أعجب القصص ابتغاء الحظوة لديه حتى تدرأ القتل عن نفسها والخطر عن بنات جنسها ؛ ومن الخطل الأليم أن يسند القصاص كل هذه النقائص إلى النساء على لسان واحدة منهن فى مقام الدفاع عنهن ، وأن يجرى على فمها فى حضرة الملك تلك الكلمات الجريئة المخزية فى وصف بهيمية الرجل! أما تصوير الكتاب لمظاهر الاجتماع الشرقى فى القرون الوسطى من العادات والأخلاق والمراسم فى السوامر والولائم والأعراس والمآتم والأسواق والمحاكم فقد بلغ الغاية من ذلك كله ، إلا أن الطبقة المصرية فى هذا الباب كما قلنا أصدق وأجمع ، لأن القصاص — وهم مصريون — تكلموا عن علم ووصفوا عن روية ونقلوا عن سماع ؛

أما الطبقة البغدادية فقد عبث بها القصاص وشابوها بلهجاتهم وعاداتهم ، ولكنها مع ذلك حرية بثقة الباحث إذا استطاع تنقيتها من شوائب الهرج والدخيل ؛

بقى علينا أن نعرف وجهة كتابنا فى الذهن ،

وليس من العسير على القارئ العادى أن يتبين تلك الوجهة ، فإن فى كل صفحة من صفحاته دليلا على أنه مسلم صادق الإيمان ، قوى العقيدة ، يأخذ تقاليد الدين — صحيحة أو مشوبة — مأخذ العامى الواثق المطمئن ، فلا يبحث ولا يستنبط ولا يطبق ، حتى فى مقام الحكمة والموعظة لا يكاد يذكر حديثاً أو آية ، وإنما يستند فى ذلك إلى مأثور الشعر ومنثور الحكم ، فسبيله فى الدين إذن أن يدعو إليه ويهتف به ويتعصب له . لذلك نراه لا يتحدث إلا عن المسلمين ، ولا يتخذ أشخاصاً لقصصه — حتى الأجنبية منها — إلا من المسلمين ، فإذا كان أحد الجِنَّة أو الناس غير مسلم واضطر إلى الحديث عنه انتهى به إلى الإسلام أو دبر له عقبى سيئة وذلك نادر ، كما فعل فى حكاية مسرور المسيحى وزين المواصف وزوجها اليهودين ، فالحبيب والحبيبة أسلما فورفت عليهما ظلال النعيم والحب ، وظل الزوج يهودياً فدفنته امرأته حياً . وألف ليلة وليلة بعد ذلك سُنِّىٌّ لا يكاد يعرف فرقة أخرى من فرق الإسلام ، حتى الشيعة — وكان لهم على عهده فى مصر دولة الفاطميين ، وفى العراق نفوذ البُوَيهيين — لم يذكرهم إلا فى حكاية علاء الدين وهى مكتوبة بمصر على عهد المماليك . ولقد دل حين تعرض لهم فى هذه القصة على جهالة قبيحة أو دعاية سيئة ، فقد أشار فى موضع منها إلى أن الروافض كانوا يكتبون اسمى الشيخين على بواطن الأعقاب ، وقال فى موضع ثان : إن الرشيد سأل الرجل الذى همّ باغتياله وهو يلعب الكرة والصولجان فنجاه أصلان بن علاء الدين : أما أنت مسلم ؟ فقال : كلا ، وإنما أنا رافضى .

وقال فى موضع ثالث : إن أهل بغداد كانوا يغلقون الأبواب خوفاً من الروافض أن يلقوا الكتب فى دجلة .

احمد حسن الزيات

+ ألف ليلة وليلة : عنوان أشهر مجموعة عربية من الحكايات الخرافية وغيرها من القصص ، وكثيراً ما يسمع المرء اليوم عبارة « مثل قصة خيالية من قصص ألف ليلة » ، والحق إن القصص الخيالية هى أبرز جزء فى هذه المجموعة . وقد كان العرب — شأن جميع المشارقة — يتذوقون القصص الخيالية منذ أقدم العصور . ولما كان الأفق العقلى للعرب الأقحاح — فى العصور القديمة قبل ظهور الإسلام — يميل إلى الضيق ، فإن مادة هذه الليالى قد استقيت فى جوهرها من الخارج أى من فارس ومن الهند كما تتبين من أخبار منافس النبى صلى الله عليه وسلم التاجر النضر [١] . وفى العصور المتأخرة عن ذلك نمت الحضارة العربية فأصبحت أكثر غنى وشمولا ، فقوى بطبيعة الحال النفوذ الأدبى الوافد عليها من البلاد الأخرى . ولا يلبث القارئ الواعى لألف ليلة أن يتولاه العجب من تعدد محتوياتها وتنوع أشكالها ، فهى تشبه بوجه ما مرجاً شرقيا يحفل بأزهار جميلة مختلفة تخالطها أعشاب قليلة . على أن القارئ سوف يلاحظ أن هذه القصص تشمل ميداناً مترامى الأطراف ، فثمة قصص عن الملك سليمان وملوك فارس الأقدمين وعن الإسكندر الأكبر وعن الخلفاء والسلاطين ، وثمة قصص عن المدافع والقهوة والتبغ .

(١) سبق أن رددنا على هذا القول فى صدر هذه المادة

ظهورها فى أوروبا : ينتظم المجموعة كلها قصة هى هيكل القصص أو نواتها، وهذا كان معروفاً فى إيطاليا أيام القرون الوسطى : وتوجد آثار منه فى رواية لگيوفانى سيركامبى Giovanni Sercambi (١٣٤٧ — ١٤٢٤م) وفى قصة أستولفو وگيوكوندو Astolfo و Giocondo التى رويت فى المقطوعة الثامنة والعشرين من « أورلاندو فيوريوزو » *Orlando Furioso* لأريوستو (بداية القرن السادس عشر الميلادى) ؛ وربما كان الرحالة الذين زاروا المشرق هم الذين أتوا بهذه المعرفة إلى إيطاليا ؛ ولكن ألف ليلة وليلة كلها انتقلت إلى أوربا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ؛ فقد نشرها للمرة الأولى العالم والرحالة الفرنسى جان أنطوان گلاّن Jean Antoine Galland (١٦٤٦ — ١٧١٥) ، ذلك أن گلاّن استطاع فى تجواله بالشرق الأوسط كاتباً لسر السفير الفرنسى ثم جامعاً للتحف للمتاحف بوصفه وكيلا عن الهواة ، أن يعرف عالم الشرق ، وقد انصرف همه إلى جمع عدد كبير من الحكايات والقصص الخيالية التى تروى هناك ؛ وبعد عودته إلى فرنسا بدأ ينشر سنة ١٧٠٤ مجلداته المعنونة : *Les Mille et une nuits, contes arabes traduits en Français* . وماوافى عام ١٧٠٦ حتى صدر منها سبعة مجلدات ، وصدر المجلد الثامن سنة ١٧٠٩ ، والمجلدان التاسع والعاشر سنة ١٧١٢ ؛ والمجلدان الحادى عشر والثانى عشر سنة ١٧١٧ أى بعد وفاة گلاّن بسنتين ؛ وإن هذا التأخير فى ظهور المجلدات الأخيرة ليدل على الصعوبات التى لقيها گلاّن فى العثور على مادة القصص وعلى عدم احتفاله بالجانب العلمى من عمله ؛ كان گلاّن قصاصاً بالفطرة يتذوق القصة الجيدة وله براعة فى رواية القصة ومن ثم فهو قد طوّع ترجمته لذوق القراء الأوربيين ، يغير أحيانا فى النص العربى ويوضح الأمور الغريبة على الأوربيين ، ولذلك حازت ترجمته لليالى نجاحاً عظيماً ؛ على أنه كان إلى ذلك موفقاً فى المادة التى وقعت بين يديه ؛ فقد بدأ بترجمة قصة السندباد الملاح من مخطوط غير محقق الأصل ، ثم علم أن هذا المخطوط كان جزءاً من مجموعة كبيرة من القصص تعرف بألف ليلة وليلة ؛ ثم كان من حسن حظه أن أرسلت إليه من سورية أربعة مجلدات من مخطوط لهذا الكتاب كُشف على يد نابيا أبوت Nabia Abbott فيما عدا قطعة صغيرة منه، وهو أقدم مخطوط فيما يعرف ويشمل خير نص بقى لنا ؛ ولاتزال المجلدات الثلاثة من هذا المخطوط محفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس، أما الرابع فقد ضاع ؛ وقد استنفد گلاّن فى المجلدات السبعة الأولى من ترجمته المجلدات الثلاثة من النص العربى التى بقيت لنا وأضاف قصة السندباد وقمر الزمان من مخطوطات غير محققة الأصل ؛ ومن ثم توقف گلاّن عن العمل ثلاثة أعوام حتى أجبره ناشره على إصدار المجلد الثامن بلا تحقيق ، وهو يشمل قصة غانم وقد ترجمها گلاّن من مخطوط غير محقق الأصل ، وقصتى زين الأصنام وخداداد وقد ترجمهما پتى ده لاكروا Pétis de la Croix وقصد بهما أن تنشرا فى كتابه *Mille et un jours* ؛ ونضبت

المادة تماماً من كالان مرة أخرى فتوقف عن العمل ، وكان قد تعب أيضاً ومل الأمر كاله ، ولكنه لقي سنة ١٧٠٩ رجلا مارونياً من حلب يدعى حنا كان قد استقدمه إلى باريس الرحالة بول لوكاس ، واكتشف كالان للوهلة الأولى أنه عثر على مصدر يروى له مادة القصص ، وراح حنا يروى له قصصاً بالعربية وكالان يسجل في يومياته ملخصات لبعضها ، على أن حنا زوده ببعض المخطوطات أيضاً ، وبذلك تمت المجلدات الأربعة الأخيرة من ترجمة كالان ، وقد بينت « يومياته » ذلك بجميع تفصيلاته ، واختفت مخطوطات حنا ، على أن مخطوطين عربيين خاصين بقصة علاء الدين ظهرا إلى عالم النور ، وظهر كذلك مخطوط من قصة على بابا ، وهذا إذن هو أصل الكتاب الذى جعل « الليالى » تعرف في أوروبا وتسمى في النص الفرنسى وفى جميع الترجمات عن الفرنسية « الليالى العربية » لدى جمهرة كبيرة من القراء (انظر تفصيل ذلك في H. Zotenberg : *Histoire d'Ala' aldin ... avec Notices sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland* ، باريس ، ويشمل هذا النص العربى لقصة علاء الدين ودراسة لبعض مخطوطات « الليالى » وما سجله كيلان في يومياته ؛ وانظر أيضاً V. Chauvin : *Bibliographie arabe* ، جـ ٤ ، ليبج سنة ١٩٠٠ ؛ D.B. Macdonald : *A bibliographical study of the first appearance of the Arabian Nights in Europe, The Library Quarterly* ، المجلد ٢ ، عدد ٢٤ أكتوبر سنة ١٩٣٢ ، ص ٣٨٧ — ٤٣٠ ) .

وظلت ترجمة كالان الفرنسية أكثر من قرن تدل على « الليالى » في أوروبا ، بل إن قصتين من قصصه لا نعرف نصهما العربى قد ترجمتا إلى اللغات الشرقية ، على أنه قد ظهرت في هذه الأثناء مخطوطات أخرى تتصل بألف ليلة اتصالا يتفاوت قربا وبعداً ، وبالاعتماد على هذه المخطوطات ترجمت ونشرت عدة ملاحق لترجمة كالان ؛ وكما أن مخطوطات ألف ليلة نفسها تختلف اختلافاً عظيماً فيما يتعلق بالقصص التى تحتويها كذلك كان هؤلاء المترجمون على استعداد لإلحاق أية قصة عربية بألف ليلة ، والملاحق الآتية — التى ظهر بعضها مستقلا وبعضها ملحقاً بطبعات كالان — لها أهمية في ذاتها بوصفها دلائل على اهتمامات القراء في تلك الأيام (ومن شاء تفصيلات أوفى عن هذه الملاحق جميعاً فليرجع إلى Chauvin : *Bibliographie* ، جـ ٤ ، ص ٨٢ — ١٢٠ ) .

وفى سنة ١٧٨٨ ظهرت على هيئة ملحق لكتاب *Cabinet des Fées* ( المجلدات ٣٨ — ٤١ ) سلسلة من الحكايات ترجمها عن العربية دنيس شافى Denis Chavis ؛ ومما له مغزى بالنسبة لاهتمامات القراء في تلك الأيام بموضوع ألف ليلة وليلة أنه ظهرت ما بين عامى ١٧٩٢ — ١٧٩٤ ثلاث ترجمات إنكليزية مستقلة لهذا الملحق ، وفى سنة ١٧٩٥ نشر وليام بلو William Beloe فى المجلد الثالث من كتابه *Miscellanies* بعض القصص العربية التى نقلها له شفوياً پاتريك راسل Patrick Russell مؤلف كتاب *The Natural History of Aleppo* (سنة ١٧٩٤) ؛ وفى سنة ١٨٠٠ ترجم جوناثان سكوت Jonathan

Scott في كتابه *Tales, Anecdotes and Letters* بعض قصص نقلها من مخطوط لألف ليلة أحضره من الهند جيمس أندرسون James Anderson ؛ وفي سنة ١٨١١ أضاف إلى طبعته لنسخة إنكليزية من ترجمة گلاّن مجلداً من قصص جديدة نقلها من مخطوط هو مخطوط وورتلي مونتا گو Wortley Montague المحفوظ الآن في أوكسفورد . وكان كوسان ده پرسيڤال Caussin de Perçeval سنة ١٨٠٦ قد أضاف بالفعل مجلدين من ملحق طبعته لترجمة گلاّن ، على أن إدوارد گوتييه Edouard Gauttier قد ذهب إلى أبعد من هذا في طبعته المعتمدة لگلاّن (١٨٢٢–١٨٢٥) ، ذلك أنه لم يكتف بالمجلدين المحتويين على قصص جديدة استقاها من جميع أنواع المصادر بل أطلق لنفسه الحرية فأدخل غيرها في تضاعيف ترجمة گلاّن لألف ليلة . أما ڤون هامر (Von Hammer : *Die noch nicht übersetzen Erzahlungen der Tausend und einen Nacht* ، شتوتگارت ) فقد كان أثبت منه سنداً واستخدم نسخة حقيقية من ألف ليلة ، ذلك أنه حصل في مصر على مخطوط منها يعرف الآن بنسخة زوتنبرغ المصرية أصبح — بطبعاته العديدة — النص الشائع لألف ليلة (انظر طبعات هذا النص فيما يلي) . وقد فقدت الترجمة الفرنسية التي قام بها ڤون هامر لعدد من القصص لم ترد في نسخة گلاّن ، ولكن تسنسرلنگ Zinserling (سنة ١٨٢٣) ترجمها إلى الألمانية ، ونقلها إلى الإنكليزية لام Lamb سنة ١٨٢٦ ، وترجمها إلى الفرنسية تريبوتيان Trébutien سنة ١٨٢٨ . وفي سنة ١٨٢٥ بدأ هابشت M. Habicht ينشر خمسة عشر مجلداً مصرحاً بأنها ترجمة جديدة لألف ليلة ، ولكنها في الواقع كانت تضم نسخة گلاّن مع بعض الملاحق نقلا عن كوسان و گوتييه وسكوت وخاتمة زعم أنها نقلت عن مخطوط تونسي ؛ وبدأ هابشت أيضاً ينشر نصاً عربياً . واعتمد ڤايل Weil على هذا النص ثم على نسخة گلاّن من بعد ، وعلى مخطوطات محفوظة في مكتبة گوتا ، وعلى نص مطبوع في مصر ، ونشر ترجمته ما بين سنتي ١٨٣٧ — ١٨٦٧ .

**الطبعات والترجمات :** أهم الطبعات العربية لكتاب ألف ليلة وليلة هي :

١ — طبعة كلكتة الأولى : وعنوانها *The Arabian Nights Entertainments ; In the Original Arabic, published under the Patronage of College of Fort William*, by Shuekh Uhmud bin Moohummud Shirwanee ul Yumunee ، كلكتة ، المجلد ١ ، سنة ١٨١٤ ؛ المجلد ٢ ، سنة ١٨١٨ . وهذه الطبعة لا تضم بين دفتيها إلا المائتي ليلة الأولى وقصة السندباد الملاح .

٢ — طبعة بولاق : وهي طبعة عربية كاملة طبعت سنة ١٢٥١هـ (١٨٣٥م) عن مخطوط (عثر عليه في مصر) بالمطبعة الأميرية التي أنشأها محمد علي ببولاق قرب القاهرة .

٣ — طبعة كلكتة الثانية بعنوان *The Alif Laila or the Book of the Thousand Nights and one*

*Night, Commonly known as «The Arabian Nights Entertainments», now, for the first time, published complete in the Original Arabic, from an Egyptian manuscript brought to India by the late Major Turner, editor of the Shah-Nameh.* Edited by W.H. Macnaghten, Esq. ، فى أربعة مجلدات، كلكتة سنة ١٨٣٩ — ١٨٤٢ .

٤ — طبعة برسلاو : *Tausend und Eine Nacht Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis herausgegeben* von Dr. Maximilian Habicht, Professor an der Koniglichen Universitat zu Breslau (etc.) nach seinem Tode fortgesetzt von M. Heinrich Leberecht Fleischer, ordentlichen Prof. der morgenlandischen Sprachen an der Universitat Leipzig ، برسلاو سنة ١٨٢٥ — ١٨٤٣ ؛ وقد درس ماكدونالد D. B. Macdonald قيمة هذه النسخة فى مقاله عن نسخة هابشت (*Journal Roy. As. Soc.*، سنة ١٩٠٩، ص ٦٨٥—٧٠٤) وفى مقال آخر له (*A Preliminary Classification of some MSS of the Arabian Nights*, in the *E. G. Browne Volume* ، كمبردج ، سنة ١٩٢٢، ص٣٠٤) ؛ ورأيه — الذى هو رأى خبير — هو أن هابشت قد أقام عن قصد أسطورة أدبية وأصاب بالاضطراب العظيم تاريخ ألف ليلة ؛ ذلك أنه لم يكن ثمة وجود قط لنسخة تونسية ، وقد أقام من بعض القصص الكثيرة التى وصلت إليه من كثير من المصادر نسخة جديدة لألف ليلة على نفس النحو تقريباً الذى أقام به ترجمته التى وصفناها من قبل ؛ على أن ماكدونالد اعترف بأن نصوص هابشت قد نقلها بالحرف دون أن يبذل فى تصحيحها أية محاولة ، ومن ثم جاءت «مبتذلة» بالمعنى الدقيق للكلمة ، على حين أن جميع النسخ الأخرى قد صححت نحوياً ولغوياً بمعرفة بعض المشايخ الدارسين؛

٥ — نسخ بولاق والقاهرة المتأخرة : فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى بداية القرن العشرين طبع عدة مرات النص الكامل لطبعة بولاق الأولى الذى هو فى جوهره نفس طبعة كلكتة الثانية ؛ وهذه الطبعات تمثل نسخة زوتنبرغ المصرية التى هى ثمرة تصنيف قام به شيخ من الشيوخ فى القرن الثامن عشر كما يستدل من ملاحظة لسيتزن (U.J. Seetzen : *Reisen durch Syrien, Palastina, Phonicien, die Transjordan-Lander, Arabia Petraea und Unter-Aegyten*، برلين سنة ١٨٥٤ — ١٨٥٥ ج ٣، ص ٨٨) ؛ واسم هذا الشيخ غير معروف ، ولكن ملاحظة سيتزن تؤيد نظرية زوتنبرغ ؛ وقد نشرت مطبعة الجزويت ببيروت نسخة قائمة بذاتها ولكنها مختصرة نقلا عن مخطوط آخر للنسخة نفسها (١٨٨٨ — ١٨٩٠) .

ومن النسخة المصرية أخذت جميع التراجمات الغربية الحديثة ؛ وبدأت ترجمة لين Lane فى الظهور أجزاء سنة ١٨٣٩ ، وتمت سنة ١٨٤١ ، وهذه الترجمة غير كاملة ولكنها حافلة بتعليقات وافية عظيمة القيمة ؛ وقد نقلت عن طبعة بولاق الأولى ؛ أما ترجمة باين Payne المأخوذة من نسخة

ماكناتن Macnaghten ، فكاملة، وقد طبعت طبعة خاصة ، وظهرت فى تسعة مجلدات من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٨٨٤ ، وألحق بها ثلاثة مجلدات إضافية شملت حكايات وردت فى طبعة برسلاو وطبعة كلكتة الأولى سنة ١٨٨٤ ، ومجلداً هو الثالث عشر (سنة ١٨٨٩) يضم قصتى علاء الدين وزين الأصنام ؛ وقدأعيدطبع ترجمة پاين عدة مرات منذ وفاته ؛ وتعتمد ترجمة سير ريتشارد بيرتون Sir Richard Burton ،المأخوذة أيضاًعن طبعةماكناتن، على ترجمة پاين اعتماداً كثيراً بل تنقلها فى كثير من الأحيان حرفياً (عشرةمجلدات سنة ١٨٨٥ ؛ وستة مجلدات إضافية من سنة ١٨٨٦ إلى سنة١٨٨٨) ؛ وقد طبعت هذه الترجمة كاملة عدة مرات علاوة على طبعة سميذرس Smithers وطبعة زوجة بيرتون (انظر عن العلاقة العجيبة بين نسختى پاين وبيرتون: *Life of Sir Richard*: Thomas Wright *Burton*، فى مجلدين، لندن سنة١٩٠٦،و *Life of John Payne* ، لندن سنة ١٩١٩ ؛ وانظر عن محاولة عمل تقدير مقارن بين الترجمات الإنكليزية السابقة: *On Translating the Arabian Nights*: Macdonald فى مجلة *The Nation*، نيويورك عددى ٣٠ أغسطس و ٦ سبتمبر سنة ١٩٠٠) ؛ وقد نشر ماكس هننگ Max Henning) فى *Reclam's Universal-Bibliothek*، سنة ١٨٩٥—١٨٩٧) ترجمة ألمانية فى أربعة وعشرين مجلداً صغيراً؛ وهى ترجمة مختصرة بعض الاختصار أقرب إلى الركاكة ولا تورد إلا نصف الشواهد الشعرية. وتشمل السبعة عشر مجلداً الأولى الليالى نقلا عن طبعة بولاق ، أما المجلدات من ١٨ — ٢٤ وهى الملاحق المختلفة فترجمة عن نسخة بيرتون ؛ وفى سنة ١٨٩٩ بدأ ماردروس J.C. Mardrus ترجمة فرنسية لليالى اعترف صراحة بأنها منقولة عن طبعة بولاق سنة ١٨٣٥ ؛ وليست ترجمته بالترجمة التى يوثق بها ، وهى تضم قصصاً من جميع المجموعات الأخرى فضلا عن ألف ليلة ؛ زد على ذلك أن ثمة ترجمات أخرى لألف ليلة بالأسپانية والإنكليزية والپولندية والألمانية والدانمركية والروسية والإيطالية ؛ وقد قام بالترجمة الأسپانية بلاسكو إيبانيز Vincente Blasco Ibanez ، وقام بالإنكليزية پوويز ماثرز Powys Mathers ، والترجمة الپولندية غير كاملة ؛ وقد ظهرت الترجمة الألمانية التى قام بها إينو ليتمان Eno Littman بليپسك فى ستة مجلدات ما بين سنتى ١٩٢١ و١٩٢٨، وأعيد طبعها لأول مرة فى ڤيسبادن سنة ١٩٥٣، وللثانى مرة فى المدينة نفسها سنة١٩٥٤ ؛ وهى تشمل الترجمة الكاملة لطبعة كلكتة الثانية كما تشمل القصص الآتية : علاء الدين والمصباح السحرى نقلا عن مخطوط پاريس الذى نشره زوتنبرغ (انظر ما سبق) ؛ و« على بابا والأربعين حرامى» نقلا عن مخطوط أكسفورد الذى نشره ماكدونالد (*Journ. Roy. As.Soc.* ، سنة ١٩١٠ ، ص ٣٢١ وما بعدها ؛ سنة ١٩١٣ ، ص ٤١ وما بعدها) ؛ والأمير أحمد وپارى بانو نقلا عن بيرتون وهى ترجمة إنكليزية لنسخة هندوستانية استقيت من گلان ؛ وأبى الحسن أو النائم اليقظان نقلا

عن نسخة برسلاو ؛ وحيلة اللساء نقلا عن طبعة كلكتة الأولى . وختام الرحلة السادسة للسندباد ورحلته السابعة نقلا عن طبعة كلكتة الأولى ؛ وملحقاً فى قصة مدينة النحاس ، وختام قصة السندباد والوزراء السبعة ؛ وقصة الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى والحراس الستين نقلا عن نسخة برسلاو ؛ والأخوات الغيورات نقلا عن لسخة برتون وگلاّن ؛ وزين الأصنام نقلا عن مخطوط بباريس نشره گروف F. Groff ؛ ومغامرة الخليفة الليلية ؛ وخداداد وإخوته ؛ وعلى خواجه وتاجر بغداد ، نقلا عن نسخة برتون وگلاّن . وقد نشرت ترجمة أويستروپ إلى الدنماركية فى كوپنهاغن سنة ١٩٢٧ ؛ وظهرت الترجمة الروسية بقلم كراتشكوفسكى سنة ١٩٣٤، والترجمة الإيطالية بقلم گابرييلى سنة ١٩٤٩ .

**مشاكل أصل ألف ليلة ونموها :** عندما عرفت ألف ليلة وليلة لأول مرة فى أوربا لم تحقق إلا غرضاً واحداً هو تسلية القراء الأوربيين . على أن العلماء الغربيين بدءوا فى أوائل القرن التاسع عشر يهتمون بأصل ألف ليلة وليلة . وقد ناقش سلفستر ده ساسى منشئ فقه اللغة العربية الحديث هذه المسألة فى عدة رسائل (*Journal des Savants*، سنة ١٨١٧، ص ٦٨٧؛ *Recherches sur l'origine du recueil des contes intitulés les Mille et une nuits*، پاريس سنة ١٨٢٩ ؛ وفى *Mémoires de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* ج ١٠ ، سنة ١٨٣٣ ، ص ٣٠ ) . وقد أنكر بحق أن يكون الذى كتب ألف ليلة مؤلفاً واحداً ؛ ورأى أن الكتاب قد كتب فى زمن متأخر جداً خلواً من العناصر الفارسية والهندية . ومن ثم فإنه قال بأن الفقرة التى وردت فى كتاب مروج الذهب للمسعودى (كتب سنة ٣٣٦هـ = ٩٤٧م ، وأعيد تحريره سنة ٣٤٦هـ = ٩٥٧م ) منحولة ؛ وقد نشر باربييه ده مينار هذه الفقرة بالعربية والفرنسية (*Les prairies d'or*، ج ٤ ، ص ٨٩) ونصها كما يأتى : « إن هذه أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرب من الملوك برواياتها ، وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة إلينا من الفارسية والهندية (وفى رواية أخرى الفهلوية بدل الهندية ) والرومية مثل كتاب « هزار أفسانه » وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ويقال لها « أفسانه » ، والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة (وفى روايتين أخريين ألف ليلة وليلة ) وهو خبر الملك والوزير وابنته شهرزاد وجاريتها دنيا زاد ( فى روايات أخرى مرضعتها ؛ وفى مخطوطات غيرها : ابنتيه ) » .

أما كتاب الفهرست لمحمد بن إسحق بن أبى يعقوب النديم الذى كتب سنة ٣٧٧هـ (٩٨٧م ؛ طبعة فلوگل ، ج ١ ، ص ٣٠٤ ) فقد ذكر « هزار أفسانه » وساق ملخصاً لقصة النواة فيه ، ويضيف كتاب الفهرست أن أبا عبد الله بن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة ٣٣١هـ ( ٩٤٢م ) وصاحب كتاب الوزراء بدأ يصنف كتاباً اختار فيه ألف قصة من قصص العرب والفرس والروم وغيرهم

من الشعوب ، وقد جمع الجهشيارى أربعمائة وثمانين قصة ولكنه توفى قبل أن يبلغ غرضه ويكملها حتى يبلغ بقصصها ألفا .

وقد خالف دهساسى de Sacy جوزيفُ ڤون هامر (Joseph von Hammer: *Wiener Jahrbücher*، سنة ١٨١٩، ص ٢٣٦ ، *Jour. As.*، السلسلة الأولى جـ ١٠ ؛ السلسلة الثالثة جـ ٨ ؛ مقدمة بحثه *Die noch nicht übersetzten Erzahlungen* ، انظر ما أسلفنا بيانه ) وأكد صحة فقرة المسعودى بجميع ما يترتب عليها من نتائج . وحاول وليام لين أن يثبت أن كتاب ألف ليلة كله من عمل كاتب واحد وأنه كتب فى الفترة ما بين سنتى ١٤٧٥ و ١٥٢٥ (William Lane: *Preface to the Arabian Nights Entertainments*، لندن سنة ١٨٣٩ — ١٨٤١ ) .

واستأنف المناقشة ده غويه ( de Goeje : *De Arabische Nachtvertellingen, De-Gids*، سنة ١٨٨٦ ، جـ ٣ ، ٣٨٥ ؛ *The Thosuand and One Nights* فى دائرة المعارف البريطانية ، جـ ٢٣ ، ص ٣١٦ ) فقارن بين الفقرة التى وردت فى الفهرست والتى جاء فيها أن هزار أفسانه قد كتبت فيما يقال لهُماى (وفى رواية هُمانى) ابنة الملك بهمن وبين الفقرة التى جاءت فى الطبرى (القرن التاسع الميلادى ، جـ ١ ، ص ٦٨٨ ) والتى أطلقت على إستر أمَّ بهمن وأطلقت اسم شهرزاد على هماى ، وحاول اعتماداً على ذلك أن يبين أن القصة النواة فى ألف ليلة تتصل بكتاب إستر . والظاهر أن ميلر كان رائداً لرأى أكثر تحرراً من ذلك فى رسائله ( Auguste Müller: *Sendschreiben*) عن هذا الموضوع إلى ده غويه ( de Goeje : *Bezzenbergers Beitrage*، جـ ١٣ ، ص ٢٢٢ ) وفى المقال الذى نشره ( فى *Die deutsche Rundschau*، جـ ١٣ ، عدد ١٠ يولية سنة ١٨٨٧ ، ص ٧٧ — ٩٦ ) ، فقد فطن إلى وجود عدة طبقات فى ألف ليلة : طبقة يظن أنها كتبت فى بغداد ، على حين ردّ طبقة أخرى أكبر من الأولى إلى أصل مصرى . وقد بلوَر نولدكه فكرة وجود عدة طبقات فى الكتاب بدقة أكبر من ذلك (Th. Noldeke: *Zu den aegyptischen Marchen*، فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.* سنة ١٨٨٨ ، ص ٦٨ ) وحدد تحديداً تقريبيا النصوص التى نستطيع بها أن نميز كل طبقة من الأخرى .

وقد وصف نولدكه محتويات الليالى ودرسها عدة مرات . وبحث أويسترُوپ له أهمية خاصة فى هذا الصدد ( Oestrup : *Studier over* 1001 *Nat*، كوپنهاغن سنة ١٨٩١) ، فقد ترجم إلى الروسية بمعرفة كريمسكى ( Krymski : *Izsliedowanie o* 1001 *nochi* ، موسكو سنة ١٩٠٥ وقد صدّرت الترجمة بمقدمة طويلة) وترجمه إلى الألمانية ريشر (Rescher: «*Oestrups Studien über* 1001 *Nacht*» *aus dem Danischen, nebst einigen Zusatzen*، شتوتگارت سنة ١٩٢٥ ) ونشر گالتييه Galtier ملخصاً فرنسياً له مع تعليقات فى القاهرة سنة ١٩١٢ . وثمة مناقشات أخرى بارعة لهذا الموضوع ساقها هوروفتز وخاصة فى مقالته الآتية : ( Horovitz :

في مجلة *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht*
*The Review of Nations* ، عدد ٤ أبريل سنة ١٩٢٧ ؛
الكاتب نفسه في *Islamic Culture* ، سنة ١٩٢٧ ؛
وانظر أيضاً : Littmann : *Tausendundeine Nacht*
*in der arabischen Litteratur* توبنگن سنة ١٩٢٣ ؛
وانظر أيضاً *Die Entstehung und Geschichte von*
*Tausendundeine Nacht* في مقدمة Anhang ترجمة
ليتمان السالفة الذكر ) .

وقد اكتشف بمعرفة نابيا أبوت أقدم شاهد على وجود كتاب ألف ليلة وليلة ( Nabia Abbott : *A Ninth-Century Fragment of the «Thousand Nights»: New Light on the Early History of the Arabian Nights, Journal of the Near Eastern Studies* ، سنة ١٩٤٩ ) . وذكر الكتاب بعد ذلك المسعودي ثم الفهرست (انظر ماسبق) وفي القرن الثاني عشر الميلادي كانت تعرف في مصر مجموعة من القصص باسم « ألف ليلة وليلة » نستبين ذلك من رجل يدعى القُرْطي كتب تاريخاً لمصر في عهد آخر الخلفاء الفاطميين ( ١١٦٠ — ١١٧١م ) ؛ وقد نشر الغزولي المتوفى سنة ٨١٥هـ ( ١٤١٢م ) في مجموعته قصة من ألف ليلة وهو أمر فطن إليه توري (Torrey في *Journal of the American Oriental Society* ، سنة ١٨٩٤ ، ص ٤٢ ) . وعثر ريتر A. Ritter على مخطوط في إستانبول يرجع إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر الميلادي ، ويشمل هذا المخطوط أربع حكايات من النسخة المصرية ، ولم يذكر أنها جزء من ألف ليلة ، وستنشر هذه الحكايات وترجم بمعرفة ڤهر Wehr بالاعتماد على الدراسات التي قام بها ڤون بولمرينك A. von Bulmerincq ، ثم يأتي بعد ذلك مخطوط گلاَّن ومخطوطات أخرى من ألف ليلة تغطي المدة من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر .

ومن ثم فنحن نعلم أنه كان يوجد جزء بغدادي وجزء مصري على الصورة المألوفة لليالي . وقد صنف أويستروپ القصص القائمة بذاتها ثلاث طبقات: الطبقة الأولى منها تشمل الحكايات الخيالية المأخوذة من كتاب هزار أفسانه الفارسي ومعها القصة النواة في الكتاب ؛ أما الطبقة الثانية فهي تلك القصص المستقاة من بغداد ؛ وأما الطبقة الثالثة فهي القصص التي أضيفت إلى صميم الكتاب . وقد أدخلت فيه — على سبيل المثال — الرواية الطويلة الحافلة بالحب والخيال والبطولة ، رواية عمر النعمان ، وذلك عندما أخذ بالمدلول الحرفي لعنوان الكتاب وهو « ألف ليلة وليلة » . ولكن قصة « سول وشمول » التي وردت في مخطوط محفوظ بتوبنگن هو — بصريح العبارة — جزء من الليالي نشره تسيبولد على هذا الاعتبار ، فلم تكن قط على التحقيق جزءاً متمماً لليالي لأنه يورد فيها خبر مسلم يعتنق النصرانية ، على حين أن المسلم في الليالي لا يخرج أبداً عن إسلامه إلى أي دين آخر ، وإنما يحدث في كثير من الأحوال أن يخرج النصراني أو الزرادشتي أو الوثني عن عقيدته إلى عقيدة أخرى .

والصور الآتية لليالي هي التي قررها ماكدونالد
(*The Earlier history of the Arabian Nights*: Macdonald)

في *Jour. Roy. As. Soc.* سنة ١٩٢٤، ص٣٥٣ وما بعدها)
قاصداً بذلك أية مجموعة من القصص تدخل في
هيكل الكتاب الذى نعرفه : (١) الكتاب الفارسى
الأصل « هزار أفسانه » أى القصص الألف (٢) نسخة
عربية من هزار أفسانه (٣) القصة النواة فى هزار
أفسانه تتبعها قصص من أصل عربى (٤) الليالى
التى ترجع إلى العهد الفاطمى المتأخر والتى يشهد
برواجها القُرْطى (٥) التهذيب الذى عمل لمخطوط
گالان ، ويستدل من تعليقات فى هذا المخطوط أنه
كان فى طرابلس الشام سنة ٩٤٣هـ (١٥٣٦م)
وفى حلب سنة ١٠٠١هـ (١٥١٢م) ، وقد يكون
أقدم من ذلك بطبيعة الحال ، على أنه كُتب فى
مصر ، ولاتزال تقوم إلى اليوم من غير حل مسألة
الصلات بين هذا المخطوط وغيره من المخطوطات
القديمة القائمة بذاتها ، ويوجد من هذا القبيل — فى
قول ماكدونالد — ستة مخطوطات على الأقل يجب
دراستها .

وقد ورد عند نابيا أبوت (انظر ما سبق)
الست الصور الآتية من كتاب الليالى : (١) ترجمة
لكتاب هزار أفسانه ترجع إلى القرن الثامن الميلادى ؛
وقول بأن هذه الترجمة هى فى أغلب الاحتمالات
ترجمة كاملة حرفية ولعلها كانت تعرف باسم
« ألف خرافة » (٢) رواية إسلامية من القرن الثامن
الميلادى لهزار أفسانه عنوانها « ألف ليلة » ، وربما
كانت هذه الرواية كاملة أو مجزوءة (٣) نسخة
مركبة من « ألف ليلة » ترجع إلى القرن التاسع
الميلادى، وهى تضم بين دفتيها مواد فارسية وعربية ،
ومع أن معظم المواد الفارسية فيها مأخوذة من
هزار أفسانه فإنه ليس ببعيد أنها أخذت من غيرها
من كتب القصص وخاصة كتاب سندباد وكتاب
شماس ، وأما المواد العربية فهى لم تكن — كما بيّن
ليتمان من قبل — من القلة أوالتفاهة بمقدار ما وهم
ماكدونالد (٤) كتاب « ألف سمر » لابن عبدوس
من القرن العاشر الميلادى ، وليس من الواضح هل
كان الغرض من هذا الكتاب أن يشتمل فيما يشتمل
على جميع القصص الشائعة فى ألف ليلة ويحل
غيرها محلها أم لا؟ (٥) مجموعة ترجع إلى القرن
الثانى عشر زيدت عليها مواد من كتاب ألف سمر
وحكايات أسيوية ومصرية من تأليف مصرى
محلى ، وأرجح الاحتمالات أن تغيير عنوان الكتاب
إلى « ألف ليلة وليلة » يرجع إلى هذا العهد .
(٦) المراحل الأخيرة من هذه المجموعة النامية من
القصص التى تمتد إلى صدر القرن السادس عشر
الميلادى ، ومن أبرز الزيادات عليها قصص البطولة
التى تشيد بقتال المسلمين للصليبيين ، وربما كانت
فارس والعراق قد أسهمتا فى المجموعة ببعض
الحكايات المتأخرة الخاص معظمها بالشرق الأقصى
وذلك فى أعقاب الفتح المغولى لهذه الأصقاع فى
القرن الثالث عشر الميلادى ، وقد ختم الفتح الأخير
للشام ومصر المملوكيتين على يد سليم الأول (١٥١٢
— ١٥٢٠م) الفصل الأول فى تاريخ ألف ليلة
العربية فى موطنها الشرقى .

وربما كان العنوان « الحكايات الألف » قد
غير إلى « ألف ليلة » عندما جمع العرب بين

القصة التواة والقصص الأخرى . ولايمكن أن يكون ذلك قد تم فى وقت متأخر عن القرن التاسع الميلادى . وقد كانت « الحكايات الألف » تدل فى الأصل على عدد كبير من الحكايات ؛ وعلى هذا النحو قيل إن شهرزاد قد جمعت « ألف كتاب » .

وفى نظر البسطاء يدل العدد مائةنفسه على رقم كبير ، وقولنا « قبل مائة عام » يدل فى نظر المؤرخين المشارقة أنفسهم على معنى يساوى « منذ زمن طويل » ولذلك فإن الرقم ١٠٠ لم يكن يؤخذ بلاشك بمعناه الدقيق ، وإنما كان الرقم ١٠٠ يكاد يدل على « عدد لايحصى من السنين » . وقد كان كتاب ألف ليلة الذى كان معروفاً فى بغداد قلما يحتوى على ألف ليلة قائمة بذاتها ولكن لماذا غير العنوان من « ألف ليلة » إلى « ألف ليلة وليلة » ؟ . ربما كان بعض السبب فى ذلك يرجع إلى الكراهية الخرافية للأعداد التى تقبل القسمة على عشرة ، وهى خرافة شائعة بين العرب كما هى شائعة عند غيرهم من الشعوب . على أن الاحتمال الغالب هو أن ذلك يرجع أيضاً إلى تأثير الاصطلاح التركى « بك بر » أى الألف وواحد الذى يطلقونه للدلالة على العدد الكبير . وفى الأناضول يقوم أثر يعرف باسم « بك بر كليسه » أى « الألف الكنيسة وكنيسة » ولكن لايوجد هناك منها عدد يمثل هذه الكثرة . وفى إستانبول مكان يعرف باسم « بك بر ديرك » أى « الألف العمود وعمود » ، ولكن لايقوم فيها إلا عدة عشرات منها . والجناس الحرفى التركى « بك بر » يشير إلى الأصل فى المصطلح الفارسى « هزار يك » أى « ١٠٠١ » وإلى عنوان « ألف ليلة وليلة » . وقد كانت فارس والجزيرة والشام وغيرها من بلاد الإسلام الشرقية واقعة تحت نفوذ الترك ، ومن ثم فإن العنوان « ألف ليلة وليلة » كان مدلوله فى أول الأمر لايتعدى « عدد كبير من الليالى » ، ولكن حدث من بعد أن أخذ بمدلول العنوان الحرفى وأصبح من المحتم إضافة عدد كبير من الحكايات إلى الكتاب ليبلغ عدد الليالى ألف ليلة وليلة

**العناصر المختلفة الداخلة فى تكوين الكتاب :**

إذا سلمنا إذن بأن الهند وفارس والجزيرة ومصر ، والأتراك بوجه من الوجوه ، كانت لهم مشاركة فى أصل الليالى فإننا يجب أن نذهب إلى أن مواد مستقاة من جميع هذه البلاد والشعوب تدخل فى هذه الليالى . وأول المقاييس الخارجية الدالة على ذلك هى أسماء الأعلام . فثمة أسماء هندية مثل السندباد ، وأسماء تركية مثل على بابا وخاتون ؛ أما الأسماء : شهرزاد ودينازاد (دنيازاد) وشاه زمان فأسماء فارسية وهى ترد ، كما بين دهغويه ، فى الأساطير الفارسية . وكذلك بهرام ورستم وأردشير وشاپور (سابور) وكثير غيرها فإنها فارسية . ومع ذلك فإن أغلب الأسماء عربية : منها أسماء عربية قديمة كانت تستعمل بين البدو ، ومنها أسماء إسلامية متأخرة . وترد الأسماء الرومية والأوربية فى حالات قليلة ، وذلك فى القصص التى تتناول الصلات بين المسلمين والبيزنطيين (الروم) والفرنجة . وتشير الأسماء المصرية إلى أماكن وإلى

شهور بصيغتها القبطية . أما الأسماء العبرية فيذكر منها بصفة خاصة سليمان وداود ، وكلاهما له شأن هام فى الأخبار الإسلامية ، وعلاوة على هذين يذكر آصف وبرخيا وبلوقيا وغيرهم . ولكن يجب ألا نعوّل تعويلا كبيراً على الأسماء لأن الكثير جداً من قصص الكتاب تتغير فيها الأسماء إلى أشخاص آخرين ، كما يحدث كثيراً أن يكون لأشخاص غير مسمين دور فيها .

على أن الطريقة التى تقوم على قصة تكوّن هيكل القصص أونواتها — وهى طريقة شائعة جداً فى الهند ، نادرة كل الندرة فى غيرها من البلاد — لدليل على وجود أصل هندى لبعض أجزاء ألف ليلة ؛ ومن لوازم الكتب الهندية الشعبية أن تقول : « لاتفعل ذلك وإلا أصابك ما أصاب فلانا » فيسأل السامع : « وكيف ذلك ؟ » وهنالك يبدأ المحذّر قصته .

وقد درس أويستروپ العناصر الأجنبية لليالى فى عناية ، ومن أهم ماكشف عنه أن العفاريت أو القوى الخارقة فى الخرافات الإيرانية تتصرف من تلقاء نفسها مستقلة عن غيرها ، أما فى القصص المتأخرة من ألف ليلة وليلة ، وخاصة تلك القصص التى استقيت من مصر ، فإنه يهيمن عليها فى جميع الأحوال طلسم أو تعويذة سحرية ، ومن ثم فإن صاحب الطلسم أو التعويذة يسيطر على تطور الحوادث ولا يسيطر عليها الجن أو العفاريت . ولا يتسع المكان هنا إلا لتلخيص العناصر الأجنبية فى ألف ليلة اختصارا موجزا :

إن القصة النواة — أو القصة التى هى هيكل ألف ليلة — هندية الأصل ؛ أما أن هذه النواة تتكون من ثلاثة أجزاء مختلفة كان كل منها فى الأصل قصة مستقلة ، فأمر بيّنه إمانويل كوسكان ( *Etudes folkloriques* : Emmanuel Cosquin ، باريس سنة ١٩٢٢ ، ص ٢٦٥ ) ، وهذه الأجزاء هى : (١) قصة الرجل تحزنه زوجة خائنة فيأتسى إذ رأى هذا المصير المحزن ينزل برجل من وجوه القوم (٢) قصة العفريت أو المارد تخونه زوجه أو أسيرته مع كثير من الرجال على نحو يتسم بأشد الجرأة ، وهى نفس الحكاية التى يحكيها الوزير السابع فى قصة السندباد الحكيم (٣) قصة الفتاة الأريبة تبرع فى رواية القصص فتتحاشى شرا يهددها أو يهدد والدها أو يهددهما جميعا . والجزء الثالث من هذه الأجزاء هو الذى ينتسب فيما يظهر إلى القصة النواة الأصلية كما بيّن المسعودى وكتاب الفهرست : وفيها إذن لم يعرف إلا الملك القاسى والابنة الأريبة للوزير وحاضنتها المخلصة . ومن الراجح أن قصة الابنة الأريبة للوزير قد انتقلت فى تاريخ متقدم من الهند إلى فارس وهناك صبغت بالصبغة الفارسية وضمت إلى الجزئين الآخرين من القصة النواة : وثمة عدد من قصص ألف ليلة من أصل هندى ، مثل قصة الأتقياء التى تذكرنا بالأولياء البوذيين أو الجيناويين ، والخرافات الخاصة بالحيوان ، وسلسلتى قصص السندباد ( انظر هذه المادة ) الحكيم وجليعاد وشماس : وتجد الموضوعات الهندية كاملة فى فقرات مختلفة من ألف ليلة مثل

قصة الجواد المسحور ، والتسمم بأوراق كتاب ( بمعرفة الطبيب دوبان ) وهى عادة تشير إلى مادرج عليه الهنود ( Gildmeister : *Scriptorum Arabum De Rebus Indicis loci et opuscula* ، بون سنة ١٨٣٨ ص ٨٩ ) ، وكل ذلك قد انتقل إلى فارس قبل أن ينتقل إلى العرب .

وهناك جملة يعتد بها من القصص أصلها فارسى ، وخاصة تلك الخرافات التى تتصرف فيها الأرواح أو الجن والجنيات كلٌ مستقلا عن الآخر ( انظر ماسبق) . والقصص التى أحصاها أويستروپ على اعتبار أنها هندية فارسية الأصل هى القصص الآتية : (١) قصة الجواد المسحور (٢) قصة حسن البصرى (٣) قصة سيف الملوك (٤) قصة قمر الزمان والأميرة بدور (٥) قصة الأمير بدر والأميرة جوهر السمندلية (٦) قصة أردشير وحياة النفوس : ومن أقوال أويستروپ يتبين أن الصلة بين قصة على شار وبين أصلها الفارسى غير محققة ، علما بأن قصة على شار تشتمل على عدة تفصيلات تتردد فى القصة التى يرجح أنها متأخرة عنها فى الزمن وهى قصة نور الدين على والفتاة ذات الزنار ، وهذه القصة ترد أيضا فى ألف ليلة : أما قصة الفتيات الغيورات وقصة أحمد وپارى بانو اللتان لا تردان إلا فى نسخة گلاَن ففيهما طابع قوى يوحى بأنهما فارسيتا الأصل ، ولكننا لا نعرف بعدُ النماذج الفارسية الأصلية التى نسجتا على منوالها .

وبغداد تقع فى إقليم بابل القديم ، ومن ثم فإن الراجح أن الأفكار البابلية القديمة بقيت قائمة هناك حتى العهود الإسلامية ، وربما كانت قد انعكست فى ألف ليلة ، بل إن قصة حيقار الحكيم كلها — التى تبدو فى بعض المخطوطات جزءا من ألف ليلة — أصلها من بلاد الجزيرة القديمة ، ولعلها ترجع إلى القرن السابع قبل الميلاد ، وقد تسربت عن طريق الأدبين اليهودى والنصرانى إلى الأدب العربى : والخضر — صاحب الشباب الخالد — له أصل بابلى . وربما كانت رحلات بلوقيا وماء الحياة الذى كان يفتش عنه الأمير أحمد تعكسان موضوعات من ملحمة گلگمش البابلية . ومع ذلك فمن المرجح أن خضرا وماء الحياة قد انتقلتا إلى العرب عن طريق قصة الإسكندر ، وأن رحلات بلوقيا قد عرفوها عن طريق الأدب اليهودى . وفوق ذلك كله نجد أن الحكايات التى تتردد فى ألف ليلة كثيرا عن الخلفاء العباسيين وبلاطهم وكذلك بعض الحكايات عن رعاياهم تنتسب إلى النسخة البغدادية من ألف ليلة ، والراجح أن قصة السندباد ( انظر هذه المادة ) الحكيم قد استقرت فى شكلها النهائى ببغداد ، وأن قصة عمر بن النعمان ( انظر هذه المادة ) تضم بين دفتيها مواد من فارس ومن الجزيرة ومن الشام ، وتشير قصة عجيب وغريب إلى الجزيرة وإلى فارس : وقد نشأت قصة الجارية البارعة تودد ( انظر هذه المادة ) فى بغداد كما أنه قد أعيد صوغها من بعض الوجوه فى مصر ، والمحقق أن قصص بلوقيا والسندباد ( انظر هذه المادة) الحكيم ، وجليعاد وورد خان كانت معروفة فى بغداد : ولكن ليس ثمة شاهد معين على أن جميع هذه القصص كانت أجزاء من نسخة بغداد : ويصدق هذا على القصص الأربع الواردة فى مخطوط إستانبول الذى عثر عليه

ريتر H.Ritter ( انظر ما سبق ) فهو يضم بين دفتيه أربع قصص من ليالينا ولكنه لا يشير إلى ألف ليلة وليلة ، وهذه القصص هي : (١) قصة الرجال الستة أي الإخوة الستة وحلاق بغداد (٢) قصة جلنار وفتاة البحر (٣) قصة بدور وعمير بن جبير (٤) قصة أبي محمد الكسلان .

أما القصص التي يفترض أن أصلها مصرى فهي القصص التي تروى فيها الحيل البارعة للصوص والصعاليك ، والقصص التي تتحدث عن الأرواح والجن الذين يظهرون بمظهر الخدام لطلسمات أو تعاويذ سحرية ، والقصص التي يمكن أن نسميها القصص البرجوازية والتي يشبه بعضها الروايات الحديثة التي يدور موضوعها حول العشق . وكل هذه القصص ترجع بطبيعة الحال في شكلها الحالي إلى أيام سلاطين المماليك والحكم التركي في مصر ، ومع ذلك فإن بعض الموضوعات ترجع إلى مصر القديمة ، ذلك أن الصعلوك الأريب على الزيبق وصاحبه أحمد الدنف نجد أصلهما ماثلا في القائد المأجور أماسيس ، وكذلك نجد كنز رهايسينيث ماثلا في قصة على الزيبق كما بيّن نولدكه . وربما كان أصل الكاتب القرد في قصة سيدات بغداد الثلاث ماثلا في توت المصرى القديم ، وهو كاتب الآلهة المصرية القديمة الذى يصورّ دائما على هيئة القرد ، أو في هنومان قائد القردة في كتاب « الرامايانا » الهندى .

وذهب بعضهم أيضا إلى أن القصة القديمة — التي تتحدث عن المصرى الذى نجا من سفينة غارقة — لها صلة برحلات السندباد ، وأن قصة فتح يافا على يد مقاتلين مصريين اختفوا في غرائر تتردد في قصة على بابا : على أن هذه الصلات ليست قريبة الاحتمال ( انظر Littmann : *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur* ، ص ٢٢ ) .

وانظر عما يمكن أن يكون هناك من تأثيرات إغريقية في ألف ليلة كتاب گرونباوم (von Grunbaum : *Medieval Islam* ، شيكاغو سنة ١٩٤٦ ، الفصل الثامن وعنوانه *Greece in the Arabian Nights* )

الصور الأدبية المختلفة في ألف ليلة : يبقى أن نسوق بيانا موجزا بالأشكال الأدبية المختلفة الماثلة في ألف ليلة : ومن المستحيل في هذا المقام بطبيعة الحال أن نذكر كل قصة من القصص جميعا كما اتبع في مقدمة ترجمة ليتمان (Littmann : *Anhang*) وقد وجد أن أهم هذه الأشكال ستة : (١) خرافات (٢) روايات وقصص (٣) أساطير (٤) حكايات تهذيبية (٥) حكايات فكاهية (٦) نوادر . وحسبنا أن نضرب أمثلة قليلة على كل شكل :

١ — تشتمل القصة النواة على ثلاث خرافات هندية ، وإلى هذا الشكل الأدبي تنتسب القصص التي تأتي في أول جميع المخطوطات ( التاجر والجن ، الصياد والجن ، الحمّال ، الدراويش الثلاثة وسيدات بغداد الثلاث ، الأحدب) . وهذه القصص نفسها شواهد على طريقة القصة النواة وفيها سمات تذكرنا بالنماذج الهندية الأصلية بل تذكرنا ببعض الموضوعات التي لها نظائر في القصص الواردة من الشرق الأقصى ؛

وأشهر هذه القصص هى قصة علاء الدين والمصباح السحرى وقصة على بابا ؛ ومن الشواهد الأخرى قصة قمر الزمان وبدور ، وقصة الأخوات الغيورات وقصة الأمير أحمد وپارى بانو ، وقصة سيف الملوك ، وقصة الحسن البصرى ، وقصة زين الأصنام .

٢ — وأطول الروايات هى رواية عمر بن النعمان (انظر هذه المادة) وأولاده ، وقددرسها پاريت (*Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mân* : Paret توبنگن سنة ١٩٢٧ ) وگريگوار و گوسنس (H. Gregoire & R. Gossens فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells* سنة ١٩٣٤ ، ص ٢١٣ : *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*) : وقصة عجيب وغريب هى نموذج الرواية الإسلامية الشعبية . أما قصص الخيال والثلاث بنات ، وعلاء الدين أبى الشامات ، ونور الدين وشمس الدين ، ونور الدين ومريم الفتاة ذات الزنّار فيمكن أن نسميها الروايات أو القصص « البورجوازية » وكذلك قصة أبى قير وأبى صير .

وهنا نستطيع أن نضيف قصص الحب ، وقد احتوت الليالى على جملة كبيرة منها ، تشمل ثلاث مجموعات : (ا) وهى تتحدث عن الحياة العربية القديمة أيام الجاهلية (ب) وتتحدث عن الحياة الحضرية فى بغداد والبصرة ، وعن قصص حب فتيات أو جوار فى المدن أو فى قصور الخلفاء (ج) وتتحدث عن قصص حب من القاهرة تتسم فى بعض الأحيان بالعبث والفحش ( انظر *Frühharabische Liebesgeschichten* : Paret ، برن سنة ١٩٢٧ ) .

ويمكن أن نذكر فى هذا المقام أيضا قصص الصعاليك وجوّابى البحار ( أما عن قصة على الزيبق فانظر ما أسلفنا بيانه ) وهناك عدة قصص قصيرة عن الأوصياء رويت أمام حكام مصر . وتقوم قصة السند باد ( انظر هذه المادة ) الحكيم على كتاب « عجائب الهند » الذى يشتمل على مغامرات وتلفيقات لبحارة التقطهم ربان فارسى من البصرة فى القرن العاشر الميلادى . والجزء الأول من قصة أبى محمد الكسلان مكوّن من قصص بحارة وموضوعات حكاياتهم الخرافية .

٣ — وهناك أساطير عربية قديمة أدخلت فى ألف ليلة مثل : حاتم الطائى ، وإرم ذات العماد ، ومدينة النحاس ، ومدينة لبدة ، وهى تشير إلى فتح العرب شمالى إفريقية . وتشير أساطير أخرى إلى رجال ونساء أتقياء ، ومن بينهم أتقياء من بنى إسرائيل ( ولا يقتضى هذا نسبتها إلى كتاب يهود ) . أما أسطورة الأمير التقى الذى كان ابنا لهارون الرشيد ثم غدا درويشا ، ففيها أثر من أسطورة ألكسيوس المشهورة .

٤ — والحكايات والخرافات والأمثال التهذيبية معروفة لدى عدة شعوب ، وقد وجدت سبيلها إلى الليالى أيضا حيث يبدو على معظمها أنها نشأت فى الهند مثل السلسلتين الطويلتين للسندباد ( انظر هذه المادة ) الحكيم ، وجليعاد وورد خان ، وكثير من الخرافات التى تدور حول الحيوانات ،

على أنه قد أعيد صوغها فى القوالب العربية : وتنتسب إلى هذا الشكل الأدنى القصة الطويلة عن الجارية تودد ( انظر هذه المادة ، وفى أسبانيا : لادونسلا تيودور *la doncella Teodor* ، وفى الحبشة : تَوْدد) بما يتصف به من أصل يرجح أنه يونانى، وقد أصاب هوروفتز كبد الحقيقة فى دراسته هذا الأصل .

٥ — والخرافات الفكاهية هى قصص أبى الحسن أو النائم اليقظان ، والخليفة والصياد ،وجعفر البرمكى والبدوى الشيخ ، وعلى الفارسى ،والقصة الأخيرة مثال لقصة الأكاذيب ؛ وفى قصتى معروف الإسكافى والأحدب سمات فكاهية كثيرة .

٦ — ومجموعة النوادر تشمل فى هذا المقام جميع القصص التى لاتدخل فى مجموعة من المجموعات السابقة : ومن جملة النوادر قصتا الأحدب والحلاق وإخوته، وتتكون منهما مجتمعتين رواية فكاهية من طراز عظيم . ويمكن تقسيم سائر النوادر ثلاث مجموعات : مجموعة الحكام ، ومجموعة الأجواد ، ومجموعة انتزعت من الحياة الإنسانية العامة . ومجموعة الحكام تبدأ بالإسكندر الأكبر وتنتهى بسلاطين المماليك ، وقليل منها يشير إلى ملوك فارس ، وتشير جملة كبيرة منها إلى الخلفاء العباسيين وفوق هؤلاء جميعا هارون الرشيد الذى أصبح الحاكم الأمثل فى نظر المسلمين المتأخرين . وربما يكون بعض هذه النوادر لم ينشأ فى بغداد بل نشأ فى مصر وهناك نسب إليه . أما الأجواد الذين تتحدث عنهم ألف ليلة فهم بخاصة: حاتم الطائى ، ومعن بن زائدة ، والبرامكة . وأما مجموعة النوادر المنتزعة من الحياة الإنسانية العامة فهى من عدة أصناف : فهى تتحدث عن الغنى والفقير ، والشيوخ والشباب والحالات الجنسية الشاذة ( مثل وردان والمرأة صاحبة الدب ، والأميرة والقرد ) وعن الخصيان من أهل السوء ، وعن القضاة الظلمة والقضاة النابهين ، وعن نظار المدارس السفهاء ( وهم صنف معروف فى الأدبين اليونانى والرومانى كما هو مأثور فى الحكايات المصرية العربية الحديثة ) . أما قصة المغامرة الليلية للخليفة التى نشرها گلاّن دون سواه فهى تشمل ثلاث نوادر طويلة رويت فى إفاضة واختلطت بموضوعات من موضوعات الخرافات .

وفى طبعة كلكتة الثانية من ألف ليلة ١٤٢٠ قصيدة أو قطعة من الشعر بحسب قول هوروفتز ( Horovitz فى *Festschrift Sachau* ، برلين سنة ١٩١٥ ، ص ٣٧٥ — ٣٧٩ ) ، تكرر منها عدد يبلغ ١٧٠ قصيدة أو قطعة يجب حذفها ، فيبقى من الشعر ١٢٥٠ دخل فى ألف ليلة : وقد استطاع هوروفتز أن يثبت أن هذه الشواهد الشعرية التى أدخلت على ألف ليلة واستطاع هو أن يتعرف على قائلها، ترجع إلى حقبة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين أى إلى الفترة المصرية من تاريخ ألف ليلة . وهذه القصائد والأشعار من ذلك الطراز الذى تستطيع أن تحذفه دون أن تخل بسياق النصوص النثرية لليالى ومن ثم فإنه قد أضيف إليها فى عهد متأخر .

المصادر :

(١) ذكرت فى صلب المادة (٢) ويجب أن نلفت النظر بخاصة إلى Oestrup : *Studier* والترجمة ذات التعليقات التى قام بها ريشر Rescher لهذا البحث ؛ انظر ماسبق أن بيناه (٣) N. Elisséef: *Thèmes et motifs des Mille et une Nuit* بيروت ، سنة ١٩٤٩ (٤) المصادر المستفيضة التى زودنا بها Brockelmann ، جـ٢ ، ص ٧٢—٧٤ ، قسم ٢ ، ص ٥٩ — ٦٣ (٥) وانظر عن أثر ألف ليلة وليلة فى الأدب الأوربى : *The Legacy of Islam* ص ١٩٩ وما بعدها (٦) *Cassel's Encyclopaedia of Literature* ، هذه المادة .

خورشيد [ ليتمان E. Littmann ]

+ «ألفونشو» : هو الرسم الذى اتخذه غالب إخباريى الأندلس العرب للاسم ألفونسو Alfonso ، وهو اسم عدة ملوك نصارى حكموا أسبانيا فى القرون الوسطى ؛ على أننا نصادف أحيانا الرسمين « إذ فونشو » و « الإذفونشو » وهما يطابقان الصيغة اللاتينية القوطية القديمة « إلدفونسو » El defonso

خورشيد [ هيئة التحرير ]

«ألفية» : منظومة فى ألف بيت : وهذا العدد يميل إليه العرب كل الميل ، وبخاصة فى الرسائل المنظومة . وقد أورد حاجى خليفة ( طبعة فلوگل ، جـ١ ، ص ٤٠٧ وما بعدها ) أسماء كثير من تلك الرسائل ، وأشهرها ألفية ابن مالك ، وألفية ابن معطى ، وكلتاهما فى النحو ، وألفية العراقى فى أصول الحديث . وإذا أردت زيادة فى البيان فارجع إلى المواد المكتوبة عن هؤلاء المؤلفين .

«أَلْقَاصّ مِيرْزَا» : الأخ الأصغر للشاه طهماسب الأول ، استعمله أخوه على ولاية شروان بعد أن فتحها ، غير أنه سرعان ما انتقض على طهماسب ، فلما هزمت جيوشه فر إلى القسطنطينية عن طريق القرم عام ٩٥٤ هـ (١٥٤٧م)، وانتهز السلطان سليمان هذه الفرصة السانحة لإنفاذ حملة على فارس ، ولذلك أحسن لقاء ألقاص ، ثم أرسله إلى الحدود الفارسية تحت إمرة أولامه پاشا ، واتبع الجيش نصيحة ألقاص ، فسار نحو تبريز ، واشترك ألقاص فى الاستيلاء على هذه المدينة ، كما اشترك فى فتح وان ، ثم واصل سيره حتى بلغ إصفهان وقُمّ وقاشان على رأس فرقة من المغامرين ، ولكنه تنازع مع سليمان عندما طلب سليمان إليه اللحاق به ، فالتجأ إلى الأكراد عام ٩٥٦ هـ (١٥٤٩م) ، بيد أن الأمير الكردى سهراب أسره وسلمه إلى طهماسب الذى سجنه فى حصن قهقها أو ألَموت حيث توفى عام ٩٨٧ هـ (١٥٨٩ م) : وتقول روايات أخرى إنه استطاع أن يعود إلى مشهد بعد وفاة طهماسب . وقد نظم ألقاص عدة قصائد .

المصادر :

(١) پچوى : ص ٢٦٧ وما بعدها (٢) رضا قولى خان : مجمع الفصحاء ، جـ١ ، ص ١٠ (٣)

Malcolm: *History of Persia*، جـ١ ، ص ٣٢٨ ، ٣٣١ (٤) Hammar: *Hist. de l'empire ottoman*، جـ ٦ ، ص ٧ وما بعدها (٥) P. Horn: *Denkwürdigkeiten Schâh Tahmasp des I*، ص٣٨ ، ٦٤ وما بعدها ، ١٣٤ (٦) Ch. Schefer: *Chrestomatie Persane*، جـ٢ ، ص٨٨ وما بعدها

[ Cl. Huart إيوار ]

+ ألقاص ميرزا (أو ألقاس أو ألقاسپ) : الابن الثانى للشاه إسماعيل الأول من البيت الصفوى ، والأخ الأصغر لشاه طهماسپ الأول . ولد فى تبريز سنة ٩٢١ هـ (١٥١٥ — ١٥١٦م) وحقق نجاحاً فى قتال له بأستراباد (أستراباذ) ضد الأزابكة سنة ٩٣٩ هـ (١٥٣٢ — ١٥٣٣ م) وفى سنة ٩٤٥ هـ (١٥٣٨ — ١٥٣٩ م) أخضع شروان ، وولاه طهماسپ عليها ، ولكنه سرعان ما انتقض عليه ، ثم عفا عنه بشروط إذ تشفعت له أمه خان بگى خانم ، وخاض بإشارة من طهماسپ حملة فاشلة مع الچراكسة ، ثم انتقض مرة أخرى ، وضرب له سكة خاصة وأدخل اسمه فى خطبة الجمعة ، وفى سنة ٩٥٣ هـ (١٥٤٦ — ١٥٤٧ م) شن طهماسپ حملته الكرجية الثانية ، وسيّر على ألقاص من كنجة خمسة آلاف مقاتل ، وكان ألقاص متورطاً فى عدة اشتباكات ففر إلى القسطنطينية مارا بسهل قبچاق والقرم سنة ٩٥٤ هـ (١٥٤٧ — ١٥٤٨ م) .

وأغرى سليمان الأول بإنفاذ حملة أخرى على فارس ، وفى سنة ٩٥٥ هـ (١٥٤٨ — ١٥٤٩) أرسل على رأس الجيش العثمانى الرئيسى الذى تقدم صوب تبريز سالكاً طريق سيواس وأرضروم .

واضطر سليمان إلى التخلى عن تبريز بعد خمسة أيام فحسب بتأثير النجاح الذى حققته سياسة طهماسپ إلى تخريب الريف ، وقد شهد ألقاص مع سليمان فتح قلعة وان وتشفع لحاميتها ، ولكنه سقط فى تقدير سليمان لأن وجوده فى فارس لم يجلب العون الموعود ، ووافق سليمان عن رضا على وجوب أن يترك بغداد ويغير على فارس بقوة من الجنود غير النظاميين إذ رفض أن يزوده بأية قوة من الإنكشارية ، وسار ألقاص إلى همذان حيث دمّر قصر أخيه بهرام واعتقل ابنه بديع الزمان ميرزا ، ثم تقدم صوب قُم وقاشان وإصفهان ، وهنالك مضى إلى شستر (شوشتر) مخالفاً أمر سليمان بأن يلحق به ، وبعث إلى طهماسپ لاسترضائه فى ذى الحجة سنة ٩٥٥ (يناير سنة ١٥٤٩) ، وواصل سيره إلى بغداد فاعترضه محمد پاشا واليها ، ففر إلى أردلان حيث سلّمه صرخاب بك والى أردلان إلى طهماسپ على شريطة الإبقاء على حياته ، وفى رواية طهماسپ نفسه أن ألقاص سجن فى ألموت حيث قتل بعد ذلك بأيام قلائل نتيجة لعراك بخاص مدبّر ، والأرجح أن ذلك تم بتدبير خفى من طهماسپ .

المصادر :

(١) تذكرهٔ شاه طهماسپ ، طبعة Phillott ، كلكتة سنة ١٩١٢ (P. Horn: *Denkwürdigkeiten Schâh Tahmâsp des I*، ص٣٨ ، ٦٤ وما بعدها ، ١٣٤ (٣) حسن روملى : أحسن التواريخ ، كلكتة

سنة ١٩٣١ (٤) شرف خان بدليسى : شرف نامه ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٣ (٥) پچوى ، ص٢٦٧ ومابعدها (٦) Hammar: *Histoire de l'Empire Ottoman* ج ٦ ، ص ٧ وما بعدها (٧) Sir John Malcolm : *History of Persia* ، لندن سنة ١٨١٥ ، ج١ ، ص ٥٠٩ — ٥١٠ ، ٥٠٥ التعليق .

هورشيه [ سافورى R.M. Savory ]

« أَلْكَتَكَهْ » : كلمة مغولية ( ويقال أيضاً ألكدگه — وألكدگن وألـكدغه ) تطلق على حيوان لطاط قريب الشبه باليربوع ، يعيش فى الصحراء ويستوطن الجنوب الشرقى من أوروبا ، وخاصة فى السهوب وفى القرم وعلى شواطئ الدون ؛ أما موطنه الأصلى فآسية جنوبى خط عرض ٥٢° شمالا وغربى بلاد المغول ، وهو فى حجم السنجاب تقريباً ، ورأسه اللطيف الصغير يشبه رأس الأرنب ومن ثم أسماه الروس أرنب الحقل ، والتتار أرنب الإبل . وهو بجسمه وذنبه الطويل يشبه الجرذ . ورجلاه الخلفيتان أربعة أمثال الأماميتين . والناس يكثرون من صيد الألكتكه إما لأنهم يأكلون لحمه الذى يستطيبه سكان السهوب ، وإما لأنهم يتطيرون منه . وهم يتطببون فى بعض البلاد بلحمه المجفف أو المسحوق ( انظر Brehm : *Tierleben* ، الطبعة الثالثة ، ج٢ ، ص ٤٨٥ وما بعدها ) .

[ هل Hell ]

« أَلِلَتْ » : وردت هذه الكلمة عند هيرودوتس فى فقرة عليها خلاف كثير ويحيط بها شك عظيم ، ويقول فيها : إن ألت اسم إلهة من آلهة العرب . وذكر فى كلامه عن هذه الإلهة ( ج٣ ، الفصل الثامن ) أن العرب سموا ديونيسوس Dionysos باسم أُپتال Opatal وسموا أورانى Uranie ( أى أفروديت أورانى ) باسم ألت . على أن هيرودوتس يقول فى موضع آخر ( ج١ ، الفصل١٣١) إن أفروديت أورانى يسميها الأشوريون ميليتّه Mylitta ويسميها العرب أليتّه Alitta . ويهمنا الآن أن نعرف أى هذه الأسماء هو الأصح :

وقد ذهب بلوشيه Blochet إلى أن ألت هى ألدت . ومن المرجح كذلك أن اسم ميليته الذى ورد عند هيرودوتس نشأ عنه تحريف فى الرسم الموثوق به لكلمة ألت . وإذا سلمنا بأن الرسم الصحيح هو ألت يمكننا أن نقول إنه إما أن يكون هو كلمة إلالات (مؤنث إل ، انظر كلمة إلت عند الفينيقيين وعرب الجنوب) أو إنه تخفيف لكلمة الإلهات . ويرى الذين يقولون بالرأى الأخير أن هذه الكلمة ينطق بها أليلات لا ألت ، وبذلك تكون هى عين كلمة اللات (انظر هذه المادة) . أما گليزر Glaser وهومل Hommel فيذهبان إلى أن هناك صلة بين كلمة ألت والكلمة المصرية القديمة وررت Wereret .

المصادر :

(١) Blochet : *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du paganisme* ص ١٢ (٢) Lagarde :

ص١٦٨ وما *Übersicht über:: die Bildung der Nomine* بعدها (٣) *Punt, Mitt. der Vorderasiat* : Glaser *Gesellsch* ، سنة ١٨٩٩ ، جـ ٢ ، ص ٢٦ (٤) *Aufsatze, Abhandlungen* : Hommel ص ٢١٥ ، ٢٧٠ — ٢٧١ .

[بول F. Buhl]

« أللاّن » : اسم قبيلة إيرانية مشهورة ذكرته المخطوطات العربية على أنه اسم أعجمى ، وأضافت إليه أداة التعريف ، شأنها فى كثير من أسماء الأعلام ، كما فعلوا فى أرّان فقد رسموه الران ، ونجد هذا الاسم أيضاً مرسوماً العلان ( انظر ياقوت وكذلك أبا الفداء : تقويم البلدان ، طبعة رينو وده سلان ، ص ٢٠٣ ) ، ولم يترك لنا مؤرخو المسلمين شيئاً عن الموطن الأصلى لهذه القبيلة ولا عن هجرتها من آسية الوسطى ، ولم يعرف جغرافيو العرب عن بلاد اللان إلا أنها واقعة على المنحدر الشمالى لجبال القوقاز على مقربة من الممر الذى كونه خانق دريال عند سفح جبال قازبك ، ويقول ماركار Marquart : ( *Osteur-opaische und ostasiatische*) إن هؤلاء القوم كانوا يسمون باسم « آس » وإن هذا الاسم كان معروفاً منذ القرن التاسع الميلادى ، ومن الصعب أن تثبت هذا ، ومع ذلك فهناك أدلة على أن هذا الاسم لم يظهر إلا فى عهد المغول ، (وكان يكتب فى ذلك العهد الآص) ، وأنه لم يستعمل إلا فى المصادر الشرقية ، وفى روايات المبشرين والرحالة الأوربيين لا نجد ذكرا لهؤلاء القوم ، حتى فى أواخر القرون الوسطى ، إلا باسم ألانى Alani ، وهناك سلالة من قبيلة اللان تسمى بنى أوسِّ Ossétes وهذا الاسم مشتق من الاسم القديم « آس » ، وهذه السلالة تسمى بالروسية أوستينى Osetini وهو اسم مشتق من اسم بلادهم فى لغة الكرج وهو أوسيتى Owsethi .

ويقول المسعودى (مروج الذهب ، طبعة باريس ، جـ٢ ، ص ٤٣) إن اللاّن كانت قد اعتنقت النصرانية على يد بعثات من بلاد الروم ، فلما كانت سنة عشرين وثلثمائة ( ٩٣٢م ) ، رجعوا عما كانوا عليه من النصرانية وطردوا الأساقفة والقسس ، أما ابن رسته فيقول إن ملوكهم وحدهم كانوا نصارى ( المكتبة الجغرافية ، طبعة دەغويه ، جـ٧ ، ص ١٤٨ ) ، ومع ذلك نجد أن جميع المصادر فى القرن الثالث عشر الميلادى تذكر أن اللاّن من نصارى الروم ، وقد اتسعت بلادهم كثيراً وامتدت نحو الشرق فى ذلك العهد أكثر من أى وقت مضى ، وفى زمن غزوة المغول الأولى ، كان اللاّن يحكمون البلاد الواقعة شمال دربند ، بل ومصب نهر الفلجا (إتيل) ويظهر أنهم استولوا على هذه المنطقة على أثر سقوط دولة الخزر ، ثم أخضعهم المغول وتغلبوا عليهم ، فرحل جانب منهم إلى نواح مختلفة من دولة المغول ، ويذكر مبشرو الروم الكاثوليك فى الصين أن فى دولة المغول ناقلة من نصارى اللاّن ، وتقول المصادر الفارسية التى كتبت فى ذلك العهد إن الآس نصارى فى خدمة

ملوك المغول . أما ابن بطوطة (طبعة دفريمرى وسانكوينتى Defrémery et Sanguinotti، ج٢، ص ٤٤٨ ) فيقول إن قوم الآس الذين كانوا فى بلدة السراى على نهر الڤلجا (إتيل) كانوا من المسلمين : ولا نجد اليوم عند بنى آس إلا بقايا من آثار النصرانية وكذلك بقايا من آثار الإسلام .

المصادر :

تجد ما ذكره العرب عن قوم اللآن فى كتاب Marquart الذى ذكرناه سابقاً، ص ١٦٤–١٦٥ ، وقد ذكر المصادر التى استقى منها معلوماته : أما حروب اللآن مع المغول فتجد أخبارها فى ابن الأثير : طبعة تورنبرغ ، ج١٢ ، ص ٢٣٢ ، وكذلك فى كتاب F. M. Schmidt : *Uber. Rubruk's Reisen* ، طبعة برلين سنة ١٨٨٥ ، ص ٨٤ ؛ وأما عن أخبار الآس فى بلاد المغول فانظر d'Ohsson : *Histoire des Mongols* ، ج ٢ ، ص٢٣٥ . وانظر كتاب *Historia Moshemii Tartarorum ecclesiastica* ، فيما يختص بأخبار اللان فى بلاد الصين ، هلمشتاد سنة١٧٤١ .

[ بارتولد W. Barthold ]

+ ألآن ( وقد جرى العرب على رسمها : اللان بأداة التعريف ) : شعب إيرانى ( ألان < أريان ) موطنه شمالى القوقاز، وقد ثبت وجوده من قبل أيضا شرقى بحر الخزر ( انظر البيرونى : حدود الأماكن ، طبعة إ . ز : وليدى فى البيرونى : صورة الأرض ، ص ٥٧ ) كما يتبين من أسماء الأماكن هناك : وقد ذكر اللان فى صفحات التاريخ منذ القرن الأول الميلادى . وفى سنة ٣٧١ م هزمهم الهون . وهاجر فريق من اللان هم والوندال إلى الغرب مخترقين فرنسا وأسبانيا ثم شاركوا آخر الأمر فى إقامة مملكة الوندال فى شمالى إفريقية مابين سنتى ٤١٨ و ٥٣٤ م . ولما غزا يوستنيانوس هذه المملكة اتخذ لنفسه لقب ملك « الوندال واللان » ؛ وأصبح اللان الذين بقوا شمالى القوقاز جيرانا للبلغار ثم للأتراك ثم للخزر ، وقد طردهم هؤلاء من السهول إلى الجبال . وفى سنة ١١٩ هـ (٧٣٧م) دخل مروان بن محمد بلاد الخزر من ناحية باب اللان ( دريال ؛ انظر البلاذرى ، ص ٢٠٧ ؛ ابن الأثير ، ج ٥ ، ص ١٦٠ ) .

واللان هم أجداد الأوسيون الحاليون الذين أخذوا اسمهم ( وهو فى الكرجية : أوستعى ) من بنى آس ( وأغلب الظن أنهم الآورسى القدماء ؛ ويذكر المسعودى ، ج ٢ ، ص ١٠، ١٢ : الخرّاس الأرسيّة فى بلاد الخزر ) الذين كانوا فيما يظهر قبيلة شقيقة للان . والجغرافيا الأرمنية تطلق على اللان فى أقصى الغرب اسم « أشتيگور » ( آسديگور ) والديگور هم الفرع الغربى من الأوسيين الحاليين ، على حين يدل الاسم « آسى » فى الأوسية على الإقليم الموغل أكثر من ذلك غربا بالقرب من جبال ألبرز وهى الجبال التى لاشك أن الأوسيين كانوا يحتلونها فى الأزمان القديمة .

وقد أدخل اللان جماعة فى النصرانية فى عهد البطريق البوزنطى نيقولاس الصوفى بين عامى ٩٠١

و٩٢٥ م ، ولو أن المسعودى ( مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٤٣ ) يذكر أنه حدث عام ٣٢٠ هـ ( ٩٣٢ م ) أن ارتدوا عن المسيحية ( والراجح أن ذلك تم إلى حين ) وطردوا أساقفتهم وقسسهم ؛ ويقول ابن رسته ( ص ١٤٨ ) إن زعيم اللان هو الذى كان دون سواه نصرانيا ؛ ولا يعرف الكتاب المسلمون أية شعوب أخرى فى بلاد اللان سوى شعب صاحب السرير حاكم الأبر ( الأوار ) الداغستانية الذى كان يدين أيضا بالنصرانية ؛ وربما كانت قبيلة دخساس ( ، رُخْساس ) التى ذكرها ابن رسته ( ص ١٤٨ ) قائلا إنها أشرف قبائل اللان ، هى عين روكسلانى عند كتاب الغرب ، والمرجح أن الاسم طولاس ( انظر كتاب « حدود العالم » ، ص ٤٤٥ ) يجب أن يقرأ « تول ــ اس » وهو يشير إلى التولتاثيين الذين يعيشون فى الوقت الحاضر عبر سلسلة جبال القوقاز ؛ ويجب أن تقرأ قصبة اللان « تَغَس » التى ذكرها المسعودى (المروج ، جـ ٢ ، ص ٤٢) « متَّكَس » وتفسر بالعربية بأنها « ذِبّانة » أى ذبابة ( وليست دياتة كما ورد فى نسخة باريس ) .

ويتردد ذكر اللان فى أيام الغزو المغولى حين كانوا من الروم النصارى ، وكانت محلاتهم فى القرن الثالث عشر الميلادى تمتد صوب دربند ودلتا الفولجا ، وكانت لهم صلات وثيقة بالبوزنطيين والكرج والروس (وقد كان الروس يطلقون عليهم اسم « ياسى » ) .

وقد أدى الغزو المغولى إلى تشتت آخر نزل باللان الذين كانت كتائبهم ومستوطنوهم معروفين حتى فى الصين ، وتعرف المصادر الفارسية الآس على اعتبار أنهم نصارى فى بلاط سلاطين المغول ، ولكن ابن بطوطة يقول (كتابه المعروف ، طبعة دفريمرى ، جـ٢ ، ص ٤٤٨ ) إن الآس فى بلدة سراى على الفولجا كانوا مسلمين .

المصادر :

(١) Y. Kulakovsky : *Alani* ، كييف سنة ١٨٩٩ (المصادر اليونانية والرومانية والبوزنطية )
(٢) V.K. Miller : *Osetinskiya et'udi* سنة ١٨٨٧ ، جـ٣ ، ص ١—١١٦
(٣) M. Vasmer : *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, i : Die Iranier in Südrussland* ، ليبسك سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٣—٥٩
(٤) Pauly-Wissowa ، مادة *Alani*
(٥) J. Marquart : *Streifzüge* ، ص ١٦٤ — ١٧٢
(٦) حدود العالم ، ترجمة مينورسكى ، ص ٤٤٤ — ٤٤٦ (المصادر)
(٧) Minorsky : *The Alan capital Magas and the Mongol Campaigns* فى *Bulletin of the School of Oriental and (African) Studies* ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٢٢١ — ٢٣٨
(٨) وانظر عن غزوات المغول : ابن الأثير ، حوادث عام ٦١٧هـ (١٢٢٠م)
(٩) d'Ohsson : *Histoire des Mongols* ، جـ٢ ، ص ٢٣٥
(١٠) Bretschneider : *Mediaeval Researches* جـ٢ ، ص ٨٤ — ٩٠
(١١) V.I. Abayev : *Osetinskiy yazik etc.* ، موسكو سنة ١٩٤٩ ، جـ١ ، ص ٢٤٨ — ٥٩ : «*Alanica*» (الشواهد اللغوية)
(١٢) B. Skitsky : *Ocherki po istorii osetinskogo*

*naroda* ، ترادیکآو سنة ۱۹٤٧ ، ص ٤٢ — ٤٤
حورشيد[بارتولد ومينورسكى Barthold-Minorsky]

. . .

« الله » : الكائن الأعلى عند المسلمين .

١ — عقيدة الجاهليين فى الله

مما لا شك فيه أن العرب قبل محمد قالوا بوجود إله على نحو ما ، سموه « الله » أو « الإله » ، وعبدوه نوعاً من العبادة . وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربى صحيح ، وإما أن تكون آرامية الأصل مشتقة من كلمة « ألاها » ومعناها الله ، وليس يعنينا الآن أن نفحص عما إذا كان « الإله » فى نظرهم يمثل فكرة مجردة ، أم أنه كان يمثل تدرجهم فى تصور إله معين مثل هُبَل ، (انظر ما كتبه فى هذا الموضوع Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums* ، الطبعة الثانية ، ص ١١٧ وما بعدها ، وكذلك ما كتبه نولدكه عن العرب فى الجاهلية فى Hasting : *Dictionary of religion and ethics* ، ج ١ ، ص ٦٦٢) .

أما فى هذا المقام فيكفينا أن نستشهد على تصور أهل مكة لله بما ورد فى القرآن : فقد جاء فيه أنهم كانوا يقولون إن الله هو الخالق الرازق (سورة الرعد الآية ١٧ ؛ سورة العنكبوت ، الآية ٦١ ، ٦٣ ؛ سورة لقمان ، الآية ٢٤ ؛ سورة الزمر ، الآية ٣٨ ؛ سورة الزخرف ، الآية ٨ والآية ٨٧ ، وجاء فى الآية ١٧ من سورة الرعد ، والآية ٦٣ من سورة العنكبوت حكاية عن أهل مكة أنهم كانوا يؤكدون أن الله هو الذى ينزل من السماء ماء ) وكانوا يجأرون إلى الله إذا مسهم الضر (سورة يونس الآية ٢٢ ؛ سورة النحل الآية ٥٣ ؛ سورة العنكبوت ، الآية ٦٥ ؛ سورة لقمان ، الآية ٣٢ ، وهذه الآيات تؤلف كلا لا ينفصل ولا يكاد يكون لكل واحدة منها وزن وهى منفردة)[1] .

وكانوا يعترفون بالله ويقسمون به جهد أيمانهم (سورة الأنعام ، الآية ١٠٩ ؛ سورة النحل ، الآية ٣٨ ؛ سورة فاطر ، الآية ٤٢) ويجعلون له نصيبا من الحرث والأنعام مميزاً عن أنصبة الآلهة الأخرى (سورة الأنعام ، الآية ١٣٧) وكانوا يقولون إن الله لم يحرم عليهم قط أن يشركوا به ، (سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ ؛ سورة الصافات ، الآية ١٦٨)[2] ، وكانوا يقولون أيضاً بوجود آلهة أخرى تخضع لله انصرفوا إلى عبادتها فى حمية وحماسة .

وليس[3] من السهل دائماً أن نميز بين آرائهم

---

(١) هذه الآيات التى استشهد بها الكاتب متصلة المعنى مطردة السياق فى مكانها من سورتها ، ويظهر أنه حين ارتأى هذا الرأى لم يكن قد استوعب معانى الآيات وأدرك دلالاتها ، ولعله اعتمد على الفهارس التى ضمت المعانى المتحدة فى القرآن الكريم وعنى بجمعها بعض المستشرقين .

جاد المولى

(٢) لا يوجد فى سورة الصافات آية بهذا المعنى وهو موجود فى سورة النحل آية ٣٥

اللجنة

(٢) لا يخفى على القارىء أن الكاتب جرى على أن القرآن من عمل محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا الأساس تقوم بحوثه ، ويعوزها التثبت والانصاف .

جاد المولى

وبين تفسير محمد لهذه الآراء، وبخاصة بين الألفاظ التى استعملوها هم ، والألفاظ التى استعملها هو ؛ ومما لا شك فيه أنهم اعتبروا بعض الآلهة بنات الله[1] (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠ ؛ سورة النحل ، الآية ٥٧ ؛ سورة الصافات الآية ١٤٩ ؛ سورة النجم ، الآية ٢١) ؛ مثل اللات والعزى ومناة أو منات ؛ (انظر سورة النجم ، الآية ١٩ ـــ ٢٠) ؛ وذهب البعض فى تفسير الآية ١٧٩ من سورة الأعراف إلى أن اللات[2] تحريف لكلمة «الله» ، وجعلوا لله بنين أيضاً (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠) ؛ على أننا لا نستطيع أن نقول أكان أهل مكة قد أطلقوا على هؤلاء الآلهة لفظ «شركاء»[3] ، وربما كانت تسميتهم لهم «بالملائكة» أقل احتمالا ، وكان أهل مكة فى جميع الأحوال العادية يعبدون هذه الآلهة دون الله ، كما كانوا يؤثرونها بالقرابين دونه ويرجحونها عليه (سورة

(١) لم يرد ان العرب جعلوا آلهتهم بنـــات الله ، وما جاء فى القرآن انما هو عن زعمهم ان الملائكة بنات لله . وأما الرد على من جعل لله البنين فان المقصود به النصارى وبعض فرق اليهود .

(٢) هذه الدعوى خاطئة من جهة النقل . فان الذى فى كتب التفسير عند قوله تعالى ( وذر الذين يلحدون فى أسمائه ) أنهم اشتقوا «اللات» من «الله» ، وفى تفسير سورة النجم : «اللات» مؤنث «الله» . على أن هذه الاقوال ضعيفة . والذى رواه البخارى عن ابن عبـــاس «ان اللات كان رجلا يلت السويق للحاج» .

محمد حامد الفقى

(٣) القرآن صريح فى أن المشركين اطلقوا على الاصنام اسم الشركاء لله تعالى فقد جاء فى سورة الانعام «وجعلوا لله ممـــا ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهـــذا الشركاء لله تعالى: فقد جاء فى سورة الأنعام «وجعلوا لله ممـــا يصل الى شركائهم . ساء ما يحكمون» ومن هـــذا يتجلى ان الكاتب لم يقف على ما جاء فى القرآن فدراسته ناقصة .

جاد المولى

الأنعام ، الآية ١٣٧ وما بعدها) ، وكانوا يقولون إنها على الأقل كانت تشفع لهم عنده (سورة النجم ، الآية ٢٦) على أنهم لم يكونوا على يقين من أن هذه الآلهة كانت قادرة على الخلق (سورة الرعد ، الآية ١٧ وما بعدها) ، ولهذا كانوا يرجعون إلى الله إذا مسهم الضر لأنهم كانوا لا يشكون فى قدرته على الخلق .

كما أنه من المحقق أن أهل مكة جعلوا بينه وبين الجنة نسبا (سورة الصافات ، الآية ١٥٨ ؛ انظر استعمال كلمة نسب فى سورة الفرقان ، الآية ٥٦ ، وسورة «المؤمنون» ، الآية ١٠٣) ، وجعلوهم شركاء لله (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠) ، وقدموا لهم القرابين ، (سورة الأنعام ، الآية ١٢٨) ، وكانوا يعوذون بهم (سورة الجن ، الآية ٦) .

ولسنا نعلم علم اليقين هل كانت قد وجدت لديهم فكرة عن الملائكة ، أو أنهم جعلوهم شركاء لله ، وربما كان هذا تفسيراً من عند محمد[1] (سورة الأنعام ، الآية ١٠٠ ؛ سورة الطور ، الآية ٢٨) ؛ أما محمد فإن رأيه واضح فى هذه الأمور : فإنه إلى جانب قوله بوجود الله يقول بوجود الملائكة ووجود الجن مع الشيطان ، وأن الشياطين كانت على صلة بالجن والملائكة ، وهذه[2]

(١) انا نعجب من صنيع هذا الكاتب فبينما يعتمد على نصوص القرآن ويطمئن اليها فى بحوثه اذا به يخلط ويعد بعض الآيات تفسيرا من عند النبى ولا يستند فى دعواه الى دليل .

جاد المولى

(٢) لم يعرف عن العرب أنهم عبدوا الشياطين ، انما كان بعضهم يعبد الجن ، وبعضهم يعبد الملائكة . ثم ان الآية التى اشار اليها الكاتب فى هذا الموضع لا علاقة لها بما اشار اليه .

محمد حامد الفقى

الكائنات هى التى كان أهل مكة يجأرون إليها فى الواقع ، ولكنها لم تكن تملك لهم نفعاً ولا ضراً ( سورة بنى إسرائيل ، الآية ٥٨ ) : أما اعتبارهم هذه الكائنات إناثاً وتسميتهم لها بأسماء ، فهو إفك ظاهر البطلان : ويبدو من هذا أنه مهما يكن الأمر بمكة فى عهدها الأول ، ومهما يكن الأمر فى بقية بلاد العرب ، ومهما يكن أصل الأسماء التى أطلقوها على هذه الكائنات — فإن الدين فى مكة أيام محمد لم يكن وثنية ساذجة ، بل كان أشبه بالعقيدة المسيحية التى جعلت للقديسين والملائكة مقاماً بين الله وعباده : وقد كان محمد يرى أنه جاء مصلحاً يدعو إلى عقيدة أكثر بساطة وقدماً ويعيد الملائكة والجن إلى مكانهم الصحيح .

### ب — عقيدة محمد فى الله :

تبدو عقيدة محمد بسيطة واضحة فى الركن الأول من أركان الإسلام ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله . ومعنى هذا عند محمد وعند أهل مكة هو أن الله وحده هو الإله الحق دون سائر الآلهة التى كان يعبدها أهل مكة . وشهادة أن لا إله إلا الله لم تتعرض لماهية الله ، وإنما تعرضت فقط لبيان مقامه : وعلى هذا فكلمة « الله » كانت ولا تزال اسم العلم الذى يطلق على الخالق عند المسلمين : وهى تقابل كلمة « يهوه » Yahwe عند اليهود ، لا كلمة « إلوهيم » Elohim : وليس لكلمة « الله » جمع ، وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجئون إلى جمع كلمة « إله » : وهى اسم جنس يرجح أن كلمة « الله » اشتقت منه : وكان محمد يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى ، التى كان أهل مكة يشركونها مع الله ، (سورة الأنعام ، الآية ١٩ ) ، وقد حذا حذوه المسلمون فى ذلك ، ولو أنهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزاً لها : (انظر مادة « الله » فى Hasting : *Dictionary of religion and ethics* ) .

على أنه وإن كان اسم « الله » واحداً عند أهل مكة وعند محمد ، فإن تصورهم لحقيقة الله لا بد أن يكون مختلفاً اختلافاً بيناً . ومن الواضح أن أهل مكة على وجه عام لم يكونوا يخافون الله ، وإنما خوفه كان من أركان عقيدة محمد . وكان أهل مكة يظنون الله بعيداً عنهم بعداً عظيما ، فى حين أن محمداً كان يقول إن الله قريب جداً فى كل لحظة ، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد ، (سورة ق ، الآية ١٦ ) : ولم يتردد أهل مكة فى عصيان الله وعبادة آلهة أقل شأناً .

وقد عرّف محمد الله بأنه الملك ، المنتقم الغيور وأنه سيحاسب الناس من غير شك ويعاقبهم فى اليوم الآخر : وبذا تحولت تلك الفكرة الغامضة عن الله إلى ذات لها خطر عظيم .

وينبغى لنا الآن أن نتبسط فى الكلام على هذه الذات كما تصورها محمد ، ومن حسن

التوفيق أن لوازم السجع[1] حملته على وصف الله بعدة صفات يتردد ذكرها كثيراً فى القرآن (سورة الأعراف ، الآية ١٧٩ ؛ سورة بنى إسرائيل ، الآية ١١٠ ؛ سورة طه ، الآية ٧ ؛ سورة الحشر ، الآية ٢٤) وتبين شغف محمد بهذه الصفات وشدة تمسكه بها . وكانت الفطرة السليمة هى التى دفعت المسلمين بعد محمد إلى جمع هذه الصفات وتقديسها : وهذه الصفات تعبر عن حقيقة إله محمد أحسن مما تعبر عنها الصفات التى ذكرها علماء الكلام فى القرون الوسطى : وهى تعيننا كثيراً فى فهم وتحديد عبارات محمد المبعثرة المتناقضة (انظر عن أسماء الله الحسنى المقال الذى كتبه Redhouse فى *Jour. of the Roy. As. Soc.* سنة ١٨٨٠ ، ج ١٢ ، ص ١ — ٦٩).

**جـ — الله فى ذاته ولذاته :**

تبدو أسماء الله الحسنى لأول وهلة خليطاً غريباً من الألفاظ الدالة على التجسيم والعبارات الميتافيزيقية ، ومع ذلك فإن محمداً عند ما يتحدث عن يدى الله (سورة المائدة ، الآية ٦٩ ؛ سورة ص ، الآية ٧٥) ، أو عن قبضته (سورة الزمر ، الآية ٦٧) ، أو عن أعينه (سورة القمر ، الآية ١٤) ، أو عن وجهه (سورة البقرة ، الآية ١٠٩ ، ٢٧٤ ؛ سورة الأنعام ، الآية ٥٢ ؛ سورة الكهف ، الآية ٢٧ الخ ...) ، أو عند ما يصفه بالاستواء على العرش (سورة طه ، الآية ٤ وغيرها) فإنه ينبغى ألا نرد ذلك إلى العقيدة القائلة بالتجسيم ، لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب إلى مجازات الشعراء . وإذا راعينا المصطلحات الفنية فإنا لا نجد فى هذه الأوصاف سوى المجاز : أما التجسيم والتشبيه فكان ظهورهما عند المفسرين المتأخرين : وهذا هو الحال فى العبارات الميتافيزيقية .

وقد استطاع محمد بفضل خياله المتوقد أن يصف الله بصفات واضحة معينة ، مثل الأول والآخر والظاهر والباطن (سورة الحديد ، الآية ٣) وأنه القيُّوم (سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ ؛ سورة آل عمران ، الآية ١).

وكان شعراء العرب من قبل قد أظهروا مقدرة فائقة فى استعمال الصفات ، ولكن صفة «الواجد» لم ترد ذكرها فى القرآن ولو أنه كان من السهل أن ترد فيه .

أما صفة «واجب الوجود» فقد نشأت عند علماء الكلام المتأخرين ، فالله إذاً هو الواحد الحى (سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ ؛ سورة آل عمران ، الآية الأولى ، إلخ ...) ، المتعال (سورة الرعد ، الآية ١٠) ، العلى الواسع (سورة البقرة ، الآية ٢٤٨ ، الخ ...) ،

(١) كان يجمل بالكاتب قبل أن يلقى الكلام جزافا من القرآن أن يدرس اللسان العربى وأطواره التاريخية وتطبيق ما جاء من الفواصل فى القرآن على قواعد السجع وأنواعها ، وتكفى شهادة قريش فى سجع القرآن وفواصله ، وأنه فى أعلى طبقات البلاغة . ويظهر أن الكاتب قرأ أن كتاب اللسان العربى فى العصور المتأخرة كانوا يفسدون المعانى فى سبيل الألفاظ ويتكلفون السجع فأجرى حكمه على عصور البيان العربى وأدرج فيها القرآن .

جاد المولى

القادر (سورة البقرة ، الآية ١٩ ، إلخ ....) ، الغنى (سورة البقرة ، الآية ٢٦٥ وغيرها) ، البديع (سورة البقرة ، الآية ٣ ؛ سورة الأنعام ، الآية ١٠١) ، الباقى (لم ترد هذه الصفة فى القرآن ، ولكن الفعل المشتقة منه كثيراً ما يرد فى القرآن مسندا إلى الله) ، الصمد (سورة الإخلاص ، الآية الثانية ، ويقابلها فى اليونانية «أپاكس ليگومينون» ،ولم يكن المفسرون المتقدمون يعرفون أصل هذه الكلمة ومعناها الصحيح على وجه التحقيق ؛ انظر الطبرى ، ج ٣٠ ، ص ١٩٦ ، س ٧) .

ومن صفاته أيضاً العزيز والعظيم والقهار (سورة يوسف ، الآية ٣٩ ، وغيرها) ، والمتكبر (سورة الحشر ، الآية ٢٣ ؛ وهى صفة نقص إذا أسندت إلى غير الله) والكبير والحميد والمجيد ، (سورة هود ، الآية ٧٦ ؛ سورة البروج ، الآية ١٥ ، وهى صفة يوصف بها القرآن ، أما صفة «الماجد» فلم يرد ذكرها فى القرآن) والكريم ، وذو الجلال والإكرام ، (سورة الرحمن ، الآية ٧٨) ، والجليل (هذه الصفة لم يرد ذكرها فى القرآن ولكن كثيراً ما يرد معناها فى ألفاظ أخرى) ، والقوى والمتين (سورة والذاريات ، الآية ٥٨) ، والعليم واللطيف (سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ وغيرها) ، والخبير (ترد فى القرآن كثيراً) ، والحكيم والسميع والبصير والملك القدّوس ، (سورة الحشر ، الآية ٢٣ ؛ سورة الجمعة ، الآية الأولى) .

وصفة القدّوس وحدها من أسماء الله الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة مليك ، ولسنا نعرف على وجه التحقيق المعنى الذى يريده محمد من كلمة قدّوس ، ولعلها من صفات التنزيه ، ويستعمل مصدر هذه الكلمة بمفرده للدلالة على روح القدس «جبريل» وعلى الأرض المقدسة والوادى المقدس الذى لقى فيه موسى ربه والملائكة الذين يسبحون الله . ويذهب المفسرون إلى أنها من صفات «التنزيه» .

ومن أسمائه أيضاً السلام (سورة الحشر ، الآية ٢٣) . وهذه الصفة لم ترد إلا فى الآية ٢٣ من سورة الحشر ، ومعناها شديد الغموض ، ونكاد نقطع بأنها لا تعنى «السلم» . ويرى المفسرون أن معناها «السلامة» أى البراءة من النقائص والعيوب ، وهو تفسير محتمل ، وقد تكون هذه الصفة كلمة بقيت فى ذاكرة محمد من العبارات التى تتلى فى صلوات النصارى[1]

ومن صفاته أيضاً «العدل» . وهذه الصفة لم ترد إلا فى الحديث . ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات ، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدى معناها . وأقرب الصفات إليها صفة «خير الحاكمين» (سورة الأعراف الآية ٨٥ ؛ سورة يونس ، الآية ١٠٩ ؛ سورة يوسف ، الآية ٨٠ ؛ ولكن كلمة «عدل» استعملت فى القرآن بمعنى آخر) .

(١) هذا الاحتمال لا يستند الى دليل من سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يثبت انه دخل كنيسة او نحوها فى حياته ـ اللجنة

ومن صفاته كذلك «البر» (سورة الطور الآية ٢٨)، ونور السموات والأرض (سورة النور، الآية ٣٥)، ويظهر من سياق الكلام أنه يشير إلى عبادة النصارى فى كنائسهم وأديرتهم، وعلى هذا تكون الصورة الوصفية التى وردت فى الآيات مأخوذة من صورة المذبح المضاء؛ وتذكرنا هذه الآيات أيضاً بعبارة «نور العالم» التى وردت فى الإنجيل و«نور الأنوار» التى جاءت فى العقيدة النيقية[1].

ومن صفاته أيضاً «الحق»، وترد كثيراً فى القرآن عند الكلام على كنه رسالة محمد «الحق من ربك» كما أنها ترد مقرونة باسم الله (سورة طه، الآية ١١٣؛ سورة الحج، الآية ٦، ٦١؛ سورة النور، الآية ٢٥؛ سورة لقمان، الآية ٢٩، وجاء فى هذه الآيات أنه «الملك الحق» و«هو الحق»).

هذه الصفات تصور الله كائناً غنياً بنفسه، أبدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شىء وأنه الحق وحده. أما صفاته المعنوية فقد وردت فى قلة يشوبها الغموض، فإنه يصعب علينا معرفة ما يقصده محمد من صفات «القدّوس» و«السلام» و«النور». وهناك مجال للشك فيما إذا كان محمد قد رأى من المناسب أن يطلق على الله صفة «العدل». أما صفة «الحق» فيقصد بها الوجود.

[1] نسبة الى نيقية وهى مدينة فى آسية الصغرى. اللجنة

## د ـ صلة الخالق بخلقه:

يأتى بعد ذلك الكلام عن صلة الخالق بخلقه، لأنه لا موجود سوى الله وما خلق، فالله هو الخالق (سورة الحشر، الآية ٢٤ وما بعدها)؛ البارئ (سورة البقرة، الآية ٥١؛ سورة الحشر، الآية ٢٤، ومن الواضح أن صفة البارئ قد أخذها محمد من العبرية واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاص)؛ والمصور (سورة النجم، الآية ٢٤)، والمبدئ والمعيد، وهذان الاسمان ليسا من الصفات التى فى القرآن ولكن معناهما كثيراً ما يرد فيه (سورة العنكبوت، الآية ١٨؛ سورة البروج، الآية ١٣)؛ والمحيى (سورة فصلت، الآية ٣٩، وكثيراً ما يرد هذا المعنى فى القرآن)، والمميت (لم يستعمل هذا الاسم صفة فى القرآن ولكن معناه كثير الورود فيه؛ سورة الحجر، الآية ٢٣)، والوارث (سورة الحجر، الآية الثالثة)، والمحصى (لم يستعمل هذا الاسم صفة فى القرآن ولكن معناه كثير الورود فيه، انظر سورة يس، الآية ١١؛ سورة النبأ، الآية ٢٩)، والباعث (لم يستعمل هذا الاسم صفة فى القرآن ولكن معناه كثير الورود فيه)، والجامع (سورة آل عمران، الآية ٧؛ سورة النساء، الآية ١٣٩)، والمقيت (سورة النساء، الآية ٨٧)، والحافظ (سورة الطارق، الآية ٤)، والملك (كثيراً ما ترد هذه الصفة فى القرآن)، ومالك

الملك (سورة آل عمران ، الآية ٢٥) ، والوالى (سورة الرعد ، الآية ١٢) ، والمقتدر (سورة الكهف ، الآية ٤٣ وغيرها) ، والجبّار (سورة الحشر ، الآية ٢٣) واستعملت هذه الكلمة فى تسعة مواضع أخرى صفة للذم بعض الرجال مقرونة بهذه الكلمات : عنيد ، شقىّ ، عصىّ ، متكبر (انظر الصفة الأخيرة عند إطلاقها على الله) .

يتبين لنا من تلك الصفات أن الله هو الخالق المطلق المدبر الحاكم المهلك المعيد المحصى ، وأنه لا قوة إلا قوته ، ولا سلطان غير سلطانه ؛ وهناك بعض العبارات التى تطلق على ذات الله المنزهة ولكنها تدل على الذم إذا أطلقت على الأفراد ، إذ هم لا يشاطرونه صفة التنزه ؛ والله هو الرافع المعز المذل المانع النافع المؤخر المقدم القابض الباسط الضار ؛ ومن الواضح أن هذه الأسماء الأخيرة لم ترد صفات فى القرآن ولكن مصادرها كثيراً ما تقرن باسم الله ؛ ومن العجيب أن صفة « الضار » يوصف بها الشيطان أيضاً فى القرآن (سورة المجادلة ، الآية الثانية)[1] .

---

(1) الشبه التى يحاول أصحاب الدائرة ان يثيرها حول القرآن فى موضوع ( الله وصفاته ) هى ما يأتى :

١ ـ ان محمدا حملته لوازم السجع على وصف الله بعدة صفات يتردد ذكرها كثيرا فى القرآن .

٢ ـ ان محمدا وصف الله باوصاف هى فى الافراد ذم كالجبار المتكبر .

٣ ـ ان عبارات محمد فى وصف الله متناقضة .

٤ ـ التشكيك فى كثير من الصفات مثل قولهم صفة البارى قد اخذها محمد من العبرية واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاص .

. . . . . . . . . . . . .

---

ومثل قولهم ان صفة السلام معناها شديد الغموض . وقد تكون هذه الصفة بقيت فى ذاكرة محمد من العبارات التى تتلى فى صلوات النصارى . ومثل قولهم : ولسنا نعرف على التحقيق المعنى الذى يريده محمد من كلمة القدوس .

٥ ـ الرحمن الرحيم من الصيغ التى تمثل الانسان باديا فى حقيقته مقرا بخطاياه مجردا من كل حول وقوة .

٦ ـ تبدو أسماء الله الحسنى لاول وهلة خليطا غريبا من الالفاظ الدالة على التجسيم والعبارات الميتافيزيقية .

(١) أما قولهم ان محمدا حملته لوازم السجع على وصف الله بعدة صفات فقد كفونا مئونة الرد عليه فقد قالوا بعدها باسطر « وتبين شغف محمد بهذه الصفات وشدة تمسكه بها » فان ما يأتى به المتكلم لضرورة السجع لا يكون شديد التمسك به ولا مشغوفا به لانه ما كان يريد أن يأتى به وما حمله عليه الا لوازم السجع . يوضح ذلك الرواية الآتية :

ذكروا أن ثلاثة من الادباء جلسوا يتسامرون فقال بعضهم شطر بيت وطلب منهما أن يجيزاه وهو « نلنا لذيذ العيش فى طرباتا » فقال الثانى « فيها احتثثنا القدح احتثاثا » وارتج على الاخير فلم يرد عليه الا قوله « وام عمرو طالق ثلاثا » وام عمرو زوجته فلما علمت بطلاقها قالت : ما ذنبى عندك ؟ قال : ما بى أن اطلقك وانما جئت فى طريق القافية .

(٢) وأما الجبار المتكبر اللذان هما فى الافراد ذم فانما جاز وصف الله بهما لان لهما معنى يليق بجلاله فمعنى الجبار الذى جبر خلقه على ما أراد والمتكبر أى عن ظلم عباده .

(٣) وأما التناقض الذى زعموه فى صفات الله فلم يبينوه ولعلهم يريدون به مثل وصفه بعفو وغفور وشديد العقاب ومنتقم وهذه لا تناقض فيها لانها تختلف باختلاف متعلقها فهو غفور عفو عمن تقتضى الحكمة العفو عنه وهو منتقم شديد العقاب لمن تقضى الحكمة بعقابه [فهو مثل قوله « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم » .

[ فقد تكون الآية الكريمة فى مقام الوعيد فتتطلب وصفا لله يناسبها وقد تكون فى مقام الوعد فتقتضى وصفا يناسب رحمة الله بعباده : روى أن أعرابيا سمع قارئا يقرأ « فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم » ولكن جعل الفاصلة ( غفور رحيم ) ولم يكن العربى يقرأ القرآن فقال : اما ان كان هذا كلام الله فلا . ان الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل بعد البينات ، لانه اغراء عليه ] .

جاد المولى

### ٥ — صلة الله بالإنسان :

يأتى بعد ذلك الكلام عن الله وصلته بالإنسان . فالله هو الرحمن الرحيم ، وهاتان الصفتان أكثر الصفات شيوعاً ، وتردان فى بداية كل السور إلا واحدة . وكان محمد فى وقت ما يستعمل صفة « الرحمن » اسم علم مرادف لكلمة « الله » . واعتبر أهل مكة ذلك من مبتكراته (انظر خبر صلح الحديبية وما جاء فيه من أن أهل مكة رفضوا الصيغة التى تضمنت الرحمن الرحيم ، وتمسكوا بالصيغة المكية القديمة « باسمك اللهم » ؛ انظر تفسير البيضاوى لسورة الفتح الآية ٢٦ ؛ ابن هشام ، طبعة فستنفلد ، ج ١ ، ص ٧٤٧ ) .

ويظهر أن محمدا قد أخذ هذه الصيغة عن جنوبى بلاد العرب[1] ( انظر بحث مورتمان وميلر Mordtmann & Müller فى *Weiner Zeitschr. F. die Kunde d. Morgenl* ، ج ١٠ ، ص ٢٨٥ وما بعدها ) ، على أن محمدا لم يكن يريد من هذه العبارة صيغتها فحسب ، بل كان يريد منها الإفصاح عن تلك الفكرة التى كانت من بين الأفكار التى شغلت باله أكثر من غيرها ، والتى تمثل الإنسان بين يدى الله بادياً فى حقيقته ، مقرا بخطاياه ، مجردا من كل حول وقوة ، وهذه الفكرة تتمثل فى صفتى « الرحمن الرحيم » أكثر من غيرهما من الصفات .

واشتق من الغفران ثلاث صفات تزداد الواحدة منها قوة على الأخرى هى الغافر ، (سورة الأعراف ، الآية ١٥٤ ؛ سورة المؤمن ، الآية الثانية ) ، والغفور (وترد كثيرا فى القرآن ) ، والغفار (سورة طه ، الآية ٨٤ وغيرها ) .

---

(٤) أما زعمهم أن صفة البارى اخذها محمد من العبرية واستعملها دون أن يقصد منها معنى خاصا فيرده وجود هذه المادة ومشتقاتها فى لغة العرب وفى القرآن ، فبارىء : من برأ الله الخلق اى خلقهم ، وقد تسهل الهمزة ومنه البرية اى الخلق وهى فعيلة بمعنى مفعولة قال نابغة بنى ذبيان :

الا سليمان اذ قال الاله له
قم فى البرية فاحددها عن الفند

وقال الله تعالى : ( أولئك هم خير البرية ) . فقد رايت ان المادة وما اشتق منها موجودة ولها معنى خاص أريد منها فى جميعها .

واذا كانوا لا يعرفون على التحقيق معنى القدوس وكان معنى السلام شديد الغموض عليهم فذلك لا يقدح لان المفسرين الذين تتبعوا لغة العرب قد فهموا معناهما واتوا بالشواهد على هذه المعانى فليرجع اليها من شاء .

(٥) وأما قولهم أن الرحمن الرحيم من الصيغ التى تمثل الانسان مقرا بخطاياه مجردا من كل حول وقوة — فليس فيه مناسبة بينهما وبين ما يحملونهما من المعنى اذ هما مشتقان من الرحمة .

(٦) واما زعمهم أن صفات الله تبدو لاول وهلة خليطا من الالفاظ الدالة على التجسيم والعبارات الميتافيزيقية فمن يتأمل القرآن يعلم انه نزه الله من مشابهة الحوادث — ليس كمثله شىء — وما ورد من اثبات اليد وما شابهها فله معان مجازية تليق بها كالقدرة والكرم والمجاز والكناية من لغة العرب .
محمد عرفه

(١) الذى يفهم من كلام الكاتب أنه يريد أن البسملة كلها اقتبست فى ظنه من جنوبى الجزيرة ، يعنى اليمن ، وهذا خطأ ظاهر ، ولا دليل عليه أصلا ، وانما الذى اوجب عنده شيئا من الشبهة أنه راى فى بعض النقول أن أهل اليمامة أطلقوا لفظ « رحمان » على المتنبى الكاذب مسيلمة ، فقالوا « رحمان اليمامة » كما فى أول تفسير الكشاف وغيره من الكتب ، ولكن هذه الشبهة ضعيفة جدا ، لان مسيلمة انما ادعى النبوة فى أواخر حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، فأراد أتباعه أن يعظموه بهذا الوصف غلوا فى الكفر ، وقد أخذوا هم هذا الوصف عن القرآن ، ولم يثبت سماع هذه الكلمة قبل ورودها فى القرآن .
محمد حامد الفقى

والله هو العَفُوُّ (سورة النساء ، الآية ٤٦ وغيرها) ؛ والحليم (ترد كثيرا فى القرآن) ، والتوّاب (سورة البقرة ، الآية ٣٥ وغيرها ، وهذه الصفة تطلق على الإنسان أيضاً) ، والشكور (سورة الملائكة ، الآية ٢٧ وغيرها وتطلق هذه الصفة على الإنسان كذلك ، ويقول المفسرون إنها عند ما يوصف بها الله يكون معناها أنه يجازى الناس على حمدهم له) ؛ والصبور (وهذه الصفة لم ترد فى القرآن ولكن معناها ورد فيه كثيرا) .

وهناك صفتان من صفات الأفعال أيضاً هما الرءوف (سورة البقرة ، الآية ١٣٨ وغيرها) ، والودود (سورة هود ، الآية ٩٢ ؛ سورة البروج ، الآية ١٤) ؛ ومن صفاته أيضاً الرقيب (سورة النساء ، الآية الأولى وغيرها) ، والحسيب (سورة النساء ، الآية ٨٨ ؛ سورة الأحزاب ، الآية ٣٩) ؛ والشهيد (ترد كثيرا فى القرآن) .

ويتصف الله كذلك باعتبار صلته بالإنسان بأنه المؤمن ؛ (وعند ما تطلق على الإنسان يكون معناها « المصدق ») والمهيمن (سورة الحشر ، الآية ٢٣) ، والهادى (ترد كثيرا فى القرآن) والوكيل (ترد كثيرا فى القرآن) ، والولى (ترد كثيرا فى القرآن) ؛ وهذه الصفة الأخيرة تطلق كذلك على الإنسان ، وهى أساس الاعتقاد فى الأولياء فى الإسلام ؛ وهذا الاسم الأخير معناه الحرفى : القريب أو الرفيق أو الصاحب ، وعلى ذلك يكون معناه السيد أو المولى .

ومن الأولياء تتألف طبقة خاصة كما يستدل على ذلك من الآية العاشرة من سورة يونس « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ؛ فالله هو المنتقم ، (لم ترد هذه الكلمة صفة فى القرآن ؛ انظر سورة المائدة ، الآية ٩٦) ، والفتّاح (سورة سبأ ، الآية ٢٥ ، ويرد معناها فى صيغ أخرى) ومعناها الحاكم بين الخلق ، المميز بين الحق والباطل ، ويقصد بها أيضاً الذى يفتح باب الرزق والظفر .

وكل ما يصيب الناس إنما يصيبهم من الله لأن كل شىء فى قبضته ، فهو الوهّاب (سورة آل عمران ، الآية السادسة وغيرها) الرزّاق (سورة والذاريات ، الآية ٥٨ ، وكلمة الرزّاق لم ترد إلا فى هذه الآية فقط ، ولكن فكرة افتقار العباد فى الرزق إلى الله ترد كثيرا فى القرآن) ؛ والمجيب (سورة هود ، الآية ٦٤ ، وفكرة الضراعة والدعاء ترد كثيراً فى القرآن) ؛ والمعطى ، والمغنى (وقد فسرت تفسيراً متأخراً بمعنى الذى يبسط الرزق) ، ولسنا نجد هاتين الصفتين فى القرآن ، ولكن معناهما يرد واضحاً فيه (انظر سورة طه ، الآية ٥٢ ؛ وسورة النساء ، الآية ١٢٩) .

### و — صلة الإنسان بالله :

يبدو مما تقدم أن صلة العبد بالله صلة افتقار ، فهو محتاج إلى عفوه وحلمه ؛ والله هو الرقيب على العبد ، الحسيب عليه ، ولكنه أيضاً

هو المهيمن على العباد يعيثهم ويهديهم ؛ فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه ، وهو يفعل كل شيء دون واسطة ولهذا وصف بهذه الصفات ، وأصبح من البديهي أننا لا نجد فى الدين الإسلامى مكاناً لوساطة الملائكة أو غيرهم ؛ وكان لابد من وجودهم فى الإسلام لأن محمداً ألفى أنهم من أصول الدين السائد فى عصره ، فلم يكن هناك مفر من التسليم بهم .

وإرادة الله علة كل ما فى الوجود ، « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » (سورة الرعد ، الآية ٢٧ ؛ سورة النحل ، الآية ٩٥ ؛ سورة المدثر ، الآية ٣٤) ؛ وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يرجو الله أن يهديه سواء السبيل ، وأن يخافه ، ويسلم أمره إليه ، ويسأله ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وكانوا فى الآخرة من الخاسرين ( سورة الحشر ، الآية ١٩ — ٢٠ ) .

وكان محمد لا يخشى التناقض ؛ ومما لا شك فيه أنه لم يفكر أبداً فى مسألة الجبر والاختيار بصرف النظر عن الأقوال التى نسبت إليه فيما بعد ؛ كان يعبّر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته ، وكما كان يقتضيه الحال ؛ فالله تارة رءوف ودود صبور (انظر ما سبق) ؛ وتارة يقول : «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين» (سورة الذاريات ، الآيات ٥٦ — ٥٨) ؛ والله هو المتكبر الجبار وهو النافع القهار ؛ « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » ، (سورة الأعراف ، الآية ١٧٧) ؛ وكثيراً ما يرد أن الله هو الذى يضل من يشاء ، وكلما ورد الأصل «طبع» فإنه يعبر عن تلك الحقيقة الجوهرية ، وهى أن الله يختم على قلوب المشركين ليصرفهم عن الإيمان ، (انظر سورة النساء ، الآية ١٥٤ ؛ سورة الأعراف ؛ الآيتين ٩٨ — ٩٩ ؛ سورة براءة ، الآيتين ٨٨ و ٩٤ ؛ سورة يونس ، الآية ٧٥ ؛ سورة النحل ، الآية ١١٠ ؛ سورة الروم ، الآية ٥٩ ؛ سورة المؤمن ، الآية ٣٧ ؛ سورة محمد ، الآية ١٨ ؛ سورة المنافقين ، الآية ٣) .

وربما لا تكون الصفات التى ذكرناها متناقضة ، ولكن ورود كل منها على حدة وتوكيد فكرة الطبع كان له أثر كبير فى تطور العقيدة الإسلامية فيما بعد .

كان محمد إذن يعتقد فى وجود الله إلى درجة بعيدة ؛ وكان هذا الاعتقاد محور الدين الذى يدعو إليه : على أنه ربما كان من الأصوب أن نقول إنه كان يفنى فى الله من أن نقول إنه كان صاحب نظرية فى الإلهيات ؛ وكانت تسيطر عليه فكرات وعبارات لم يكن يعقل أو يفكر إلى أين تؤدى به ؛ فالله عنده هو «الحق» ولكنه لم يسأل نفسه عن معنى هذا الاسم ؛ ولربما قال دون تردد إن الله كان ولم يكن شئ قبله ، ولكنا لانعرف على التحقيق

هل كان قد ذهب مذهب بعض الفرق التى جاءت فيما بعد فى القول بأنه سيوجد وقت لا يوجد فيه أيضاً غير الله .

وإذا كانت هذه الفكرة قد وضعت فى أسلوب مبين ، فمن الراجح أنه كان يقبلها لأنها تعلى الله فوق خليقته . وفى الحق أن بعض أقوال محمد قد عبرت فى قوة عن وجود الله وجوداً مطلقاً ، حتى إنها كانت كافية لتحديد وتفسير التطور الذى أخذ به المسلمون القائلون بوحدة الوجود فيما بعد : وهذا يبدو لنا بصفة خاصة فى عبارة « وجه الله » ، وهى عبارة لانعرف أصلها ، ولكن يظهر أنها أثرت فيه تأثيراً عميقاً لسبب ما . وكلمة « وجه » التى يرد ذكرها كثيراً فى القرآن معناها « نفس » أو ذات » إذا أطلقت على الإنسان ( انظر سورة البقرة ، الآية ١٠٦ ؛ سورة آل عمران ، الآية ١٨ ؛ سورة النساء ، الآية ١٢٤ ؛ سورة الأنعام ، الآية ٧٩ ؛ سورة يونس ، الآية ١٠٥ ؛ سورة الروم ، الآيتين ٢٩ و ٤٢ ؛ سورة لقمان ، الآية ٢١ ؛ سورة الزمر ، الآية ٢٥ ؛ وربما كان هذا هو أصل استعمال هذه الكلمة فى هذا المعنى ) . أما إذا أطلق لفظ « الوجه » على الله فإن الاستعارة الأصلية تزداد قوة ووقعاً ، ولو أن معناها هو من غير شك ، « ذات الله » . والناس يعملون مدفوعين بإرادة وجه الله ، ( انظر سورة البقرة ، الآية ٢٧٤ ؛ سورة الرعد ، الآية ٢٢ ؛ سورة الليل ، الآية ٢٠ ) فهم يريدون وجهه ( سورة الأنعام ، الآية ٥٢ ؛ سورة الكهف ، الآية ٢٧ ؛ سورة الروم ، الآيتين ٣٧ و ٣٨ ) ؛ ويعملون له ( سورة الدهر ، الآية ٩ ) ؛ « ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله » ، ( سورة البقرة ، الآية ١٠٩ ) ؛ و « كل شىء هالك إلا وجهه » ( سورة القصص ، الآية ٨٨ ) ؛ و « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، ( سورة الرحمن ، الآية ٢٦ ) . ولو أبدلنا فى هذه الآيات كلها كلمة « وجه » بكلمة « ذات » ما تغير المعنى. ولكن محمداً كان يدرك من غير شك ما فى عبارة « وجه الله » من قوة وجمال ؛ وقد أقام الصوفية فيما بعد أساس نظرياتهم على هذه العبارة .

أما المفسرون فقسموا الموجود إلى ممكن وواجب ، وقالوا إن الكائنات كلها ممكنة الوجود ، أما الله فهو وحده « واجب الوجود » ، وعلى هذا يمكن أن تطلق صفة العدم على الكائنات ، لأن قبولها للفساد يجعل مصيرها إليه : وهناك مجال للشك فيما إذا كان مثل هذا التقسيم كان يعرفه محمد أو خطرت له فيه فكرة واضحة .

ترك محمد إذن حل هذه المسألة للمسلمين من بعده ، وكان عليهم أن يوفقوا بين ذات الله العظيمة ووجوده المنفصل عن الكون انفصالا متميزاً ، وبين صنعه المباشر الذى فسروه تفسيراً يقرب كثيراً من نظرية الصدور ؛ وزاد المسألة تعقيداً بعض آيات القرآن التى جعلتهم يعتقدون أن ما سوى الله عدم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول

هنا إجمالاً إن علماء الكلام فى القرون الوسطى أخذوا بفكرة «الذات»، وميزوا الله عن مخلوقاته إلى حد أنه أصبح من العسير عليهم أن يفسروا كيف يمكن الله أن يؤثر فى الكون. وبعملهم هذا ارتقوا بعقيدتى «التنزيه» و«المخالفة» أى أنهم نزهوا الله عن جميع الصفات القابلة للتغير، وأثبتوا لصفاته أنها تخالف بالضرورة نفس هذه الصفات إذا أطلقت على البشر. وعلى عكس هذا نجد أن تاريخ التصوف عبارة عن فناء الكون تدريجاً فى الله، حتى يمكن القول بأن الله هو الكل. وذهب الفلاسفة المتأثرون بأرسطو والأفلاطونية الحديثة مذهباً آخر. فإنهم كانوا فى تفكيرهم بمعزل تام عن تفسير القرآن، ولكنهم كانوا يوفقون بين أحكامه وبين نتائج تفكيرهم خوفاً من أن يلحقهم الأذى، فانتهوا إلى الرأى القائل بأن الكل — أى الكون كما تصوره أرسطو — هو الله. أما الغزالى فقد اتخذ لنفسه طريقاً وسطاً وأنشأ مذهباً لم يحد عنه أهل السنة إلى اليوم.

ويجدر بنا الآن أن نتكلم على الآراء التى أسندها الحديث إلى محمد. على أننا إذا حاولنا أن نجد فى الحديث ما نستطيع أن نقطع بصحة نسبه إليه من الوجهة التاريخية، فإن عملنا هذا يكون لا غناء فيه على الإطلاق.

فمن الواضح أن هناك أحاديث كثيرة لا يمكن أن تكون قد صدرت عنه، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أبداً الأحاديث التى صدرت عنه حقاً. وقد بين لنا كولدسيهر أن الأحاديث ليست فى الواقع إلا سجلا للجدل الدينى فى القرون الأولى، ومن ثم كانت قيمتها التاريخية، لكن هذا السجل مضطرب، كثير الأغلاط التاريخية، وفيه معلومات مضللة لم تؤخذ من مصادرها الأولى، حتى أنه أصبح لا يصلح إلا لتكملة المصادر الأولى الأخرى وتوضيحها. ولهذا ينبغى أن نوجز الكلام فى الأحاديث باعتبار أنها تعبر عن آراء محمد أو آراء المسلمين فى صدر الإسلام. ولا يقتصر الأمر على هذا، فإن الأحاديث التى نجد فيها مشابهة لما ورد فى القرآن مشكوك فيها كذلك.

وقد ذكر محمد فى القرآن رأيين متقابلين عن فعل الله أوردهما فى بساطة عظيمة: أحدهما يجعل إرادة الله متصرفة فى أفعال العباد، والآخر يجعل للإنسان قسطاً من الاختيار.

* * * * * * * * * * * * * * * *

على أن محمداً لم يكن سبب التناقض الذى نجده فى الحديث، بل كان منشؤه اختلاف الفرق فى الرأى، فأخذ كل منها يضع من الأحاديث ما يؤيد به رأيه وينسبها إلى النبى.

ونجد إلى جانب هذا أحاديث تنص صراحة على أن محمداً كان لا يرضى عن الجدل فى الدين، بينما نجد أحاديث أخرى تصوره لنا مقبلا على الجدل إقبالا شديداً. وكلا هذين النوعين مشكوك فيه على حد سواء. وربما كان النوع

الأول من هذه الأحاديث قد وضعه الذين ظلوا مدة طويلة يرفضون تحكيم العقل فى هذه الأمور، ويقنعون بما يصل إليهم عن طريق النقل .

ثم دخل على الحديث فيما بعد زيادات وتغيرات كثيرة . وأول هذه الزيادات ما كان خاصاً بالأساطير ؛ ثم جعلت الأحاديث صفات الله أكثر وضوحاً ، وفصلت الكلام فى صلته بالملائكة والجن ، ونما الاعتقاد فى الجن ، وأصبح الكلام فى فعل الله معقداً ، نجد هذا كثيراً فى صحيح البخارى وبخاصة فى كتاب التوحيد وبدء الخلق . ونجد فيه كذلك الكلام عن وجه الله وعن عرشه وعن خلق السموات والأرض . وجاء فيه أيضاً أن الله يتنزل إلى السماء الدنيا فيقول: «من يدعونى فأستجيب له ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟ [1] » ( كتاب التوحيد : صحيح البخارى ، طبعة القاهرة ، ١٣١٢ هـ ، جـ ٤ ، ص ١٧٩ ) ؛ وترد كذلك قصة آخر من يدخل الجنة من أهل النار ، وكيف يضحك الله منه. ( نفس المصدر ، جـ ٤ ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ )[2] وفى الآخرة ، يمسك الله الأرض على إصبع ، والسموات على إصبع ، ثم يقول: «أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ » ( نفس المصدر ، جـ ٤ ، ص ٦٧ و ١٨١[1] ) ؛ ثم يضع قدمه فى النار ليفسح فيها مكاناً . ( نفس المصدر ، جـ ٤ ، ص ١٦٧ — ١٧٥ )[2]. وورد الكلام عن عينه فى القرآن تارة بالمفرد ( سورة الفرقان ، الآية ٤٠ ) وتارة بالجمع . وجاء فى الحديث أنه ليس بأعور كالمسيح الدجال[3] .

وكان من جراء الزيادة فى الحديث أيضاً أن اشتد التناقض فى صفات الله . ولهذا نجد حديثاً يكثر وروده وهو «إن رحمتى تغلب غضبى أو تسبقه»[4] ( نفس المصدر ، جـ ٤ ، ص ١٦٩ — ١٧٥ ) . ونجد من جهة أخرى ذلك الحديث المخيف «هؤلاء للجنة ولا أبالى ، وهؤلاء للنار ولا أبالى»[5] ( انظر إحياء العلوم للغزالى ، جـ ٧ ، ص ٣٠٨ ) .

(١) حديث النزول : عن أبى هريرة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : « من يدعونى فاستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فاغفر له ؟ » .

(٢) عن أبى هريرة : أن الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ .. .. .. .. ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار ، هو آخر أهل النار دخولا الجنة ، فيقول : أى ربى ، اصرف وجهى عن النار .. .. .. فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه ، فاذا ضحك منه قال له : ادخل الجنة .

(١) عن عبد الله : أن يهوديا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا محمد ، ان الله يمسك السموات على اصبع ، والارضين على اصبع ، والجبال على اصبع ، والشجر على اصبع ، والخلائق على اصبع ، ثم يقول : انا الملك . فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، ثم قرأ « وما قدروا الله حق قدره » .

وعن أبى هريرة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ، « يقبض الله الارض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول : انا الملك ، اين ملوك الارض ؟ » .

(٢) عن أنس ، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا يزال يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع فيها رب العالمين قدمه ، فينزوى بعضها الى بعض ثم تقول : قدقد لعزتك وكرمك » .

(٣) عن عبد الله ، قال : ذكر الدجال عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال « ان الله لا يخفى عليكم ، ان الله ليس بأعور ، وأشار بيده الى عينه . وان المسيح الدجال أعور العين اليمنى كان عينه عنبة صافية » .

(٤) عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه وهو يكتب على نفسه ، وهو وضع عنده على العرش « ان رحمتى تغلب غضبى » . وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه : ان رحمتى سبقت غضبى » .

اللجنة

(٥) « خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى ، وهؤلاء للنار ولا أبالى » [ مسند أحمد ] .

ومما تجدر ملاحظته أن الأحاديث التى تتكلم عن مسائل الغفران بالذات يبدو فيها التناقض واضحا جليا : فمن ناحية نجد أن النطق بالشهادتين ، وقليلا من العمل الصالح يكفل للعبد الغفران ، ونجد من ناحية أخرى أن تسعا وتسعين وتسعمائة من كل ألف سيذهبون إلى النار . وقد انتهى الأمر فى هذا إلى المزاح ، فقيل إن التسعة وتسعين وتسعمائة سيكونون من يأجوج ومأجوج[1] (صحيح البخارى ، جـ ٣ ، ص ١٤٣) ؛ ومن الواضح أننا نلمح هنا أثر الجدل الذى ثار بين الفرق فى وقت متأخر .

ويبدو لنا هذا الأثر أشد وضوحاً فى القول بأن الأمة الناجية ستكون ممن يقطنون الشام[2] (نفس المصدر ، جـ ٤ ، ص ٧٦) ولا شك فى أن المقصود بهذا هم بنو أمية .

ومن الأحاديث الموضوعة أيضاً ما تضمن ذلك التفسير الفج لكشف الساق يوم القيامة (سورة ن ، الآية ٤٢) ؛ وهو تفسير ما كان ليخطر لمحمد على بال ، ولكنه أصبح من الأمور

(١) عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : يا آدم ، فيقول لبيك وسعديك ، والخير فى يديك . فيقول « أخرج بعث النار . قال : وما بعث النار ؟ قال : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين ، فعنده يشيب الصغير ، وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد . قالوا : يا رسول الله وأينا ذلك الواحد ؟ قال : أبشروا فإنه منكم رجل ومن يأجوج ومأجوج ألف » .

(٢) حدثنى عمير بن هانىء أنه سمع معاوية قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول « لا يزال من أمتى أمة قائمة بأمر الله ، ما يضرهم من كذبهم ولا من خالفهم حتى يأتى أمر الله ، وهم على ذلك . فقال مالك بن يخامر : سمعت معاذا يقول : « وهم بالشام » فقال معاوية : هذا مالك يزعم أنه سمع معاذا يقول وهم بالشام » .

المسلَّمة فى تفاسير المسلمين ؛ (صحيح البخارى ، ص ١٧٣ ، وانظر أيضا : الغزالى : الدرة الفاخرة طبعة گوتييه Gauthier ، ص ٦٩) ؛ [1] وهناك محاولة تشبه هذه قصد بها تفسير صفة السلام الغريبة ؛ (البخارى ، كتابه المذكور ، جـ ٤ ، ص ١٦٧)[2] ؛ وأحاديث مستفيضة عن الاختيار وغيره (نفس المصدر ، ص ١٧٦) ؛ وعن الاعتقاد فى الشفاعة (ص ١٦٩ و ١٨١) وغيرها تظهر فيها آراء المرجئة ؛ (ص ١٧٥ ، ١٨٠) والحديث الذى يعتمد عليه فى إمكان إطلاق لفظ « الشىء » على الله (ص ١٧٠) ، والحديث الذى يقول « كان الله ولم يكن شىء قبله » . (ص ١٧٠) وهذا الحديث يؤدى بنا إلى آراء المعتزلة فيما وراء الطبيعة .

ونستخلص مما تقدم أنه لا شك فى أن الأحاديث فى ذاتها لا تعتبر أساساً يمكننا أن نبنى عليه الحقائق التاريخية .

### ز — مذاهب المسلمين فى ذات الله :

كان لمذهب « التوحيد » المكان الأكبر فى النظر الكلامى عند المسلمين ، وقد نشأ هذا من

(١) عن أبى سعيد الخدرى قال ، قلنا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ .. .. .. فيأتيهم الجبار فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، فلا يكلمه إلا الأنبياء . فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه ؟ فيقولون : الساق . فيكشف عن ساقه ، فيسجد له كل مؤمن .. .. .. الخ .

(٢) قال عبد الله : كنا نصلى خلف النبى صلى الله عليه وسلم ، فنقول : السلام على الله . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله هو السلام .

أن الذات الإلهية كانت محور الدين الذى جاء به محمد ، كما نشأ أيضاً من المؤثرات التى أثرت فى تطور هذا الدين من بعد ، ولا سيما المباحث الإلهية عند اليونان بما فيها من عناية بذات الله ، على الخلاف من الكنيسة اللاتينية التى كانت مسألة الخطيئة أكبر مسائلها ، وعلى الخلاف من مذاهب المصلحين واتجاهها إلى البحث فى الكتب المقدسة . وكذلك أقوال محمد — شعرية تقوم على التمثيل الحسى حيناً ، وميتافيزيقية ساذجة حيناً آخر — كان لها أثر فى تكييف المناظرات التى جاءت فيما بعد . ونظرا لضعف التمكن فى النظر العقلى ، والاقتصار فيه على جانب واحد لم يستطع المتكلمون أن يستخلصوا من ذلك إلا مذهباً فى ذات الله يقوم على التشبيه الخالص ، أو على وحدة الوجود الحقيقية ، أو على العقل الصرف الذى لا يجعل لغيره مجالا . وقد انتهى المعتزلة أخيراً إلى القول بأن الله ذات معطلة مجردة من الصفات . وهذا الرأى يستحيل قبوله فى الإسلام .

وبيّن أنه يستحيل علينا تتبع هذا التطور فى ذاته فى مقال كهذا ، وكل ما نستطيع هو أن نذكر مختلف المذاهب والمؤثرات التى تأثرت بها ، والنتائج التى وصلت إليها . وإنى أشير على من أراد الإسهاب والوقوف فى دقة أكبر على العلاقات التاريخية أن يرجع إلى كتابى *Development of Moslem Theology, etc.* ص ١١٩ — ٢٨٧ .

ويظهر أن الفتن التى حدثت فى صدر الإسلام كانت أول ما حفز الناس إلى رفع التعارض البيّن فى كلام محمد . فقد اضطروا إلى أن يسألوا أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ وماهو الإيمان ؟ وما هو الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟ وتساءلوا أيضاً عن مسئولية الإنسان [عن أفعاله] وعن إرادة الله التى هى فوق كل شىء ؟ وطبيعى أن قوماً ذهبوا إلى البراءة من كل من يخالفهم حتى فى أقل الفروع . على حين أن الظروف السياسية حدت بغيرهم إلى الاكتفاء بالظاهر ، تاركين ما وراء ذلك لله الذى يعلم وحده ما تخفى القلوب ، وكذلك نشأت المرجئة تقول بإرجاء مثل تلك المسائل إلى اليوم الآخر . أما فى مسألة الاختيار فقد ظهر المتطرفون إلى جانب من أرادوا التوسط والقصد فى الأمر ، وكانت الأحزاب السياسية المتخاصمة يتسع صدرها لما يقولون أو يضيق به ، فنشأت القدرية والجبرية .

ولكن سرعان ما جاءت بعد ذلك مؤثرات خارجية زادت ذلك وضوحاً ، وإن تك قد زادته تعقيداً ، فمذهب الكنيسة اليونانية التام التكوين ، وخصوصاً كما قدره يوحنا الدمشقى ، دفع الناس من الكلام فى أسماء الله إلى الكلام فى صفاته . وصفه محمد بكيت وكيت ولكنهم اضطروا إلى أن يسألوا أنفسهم عن معنى هذه الصفات : وجدوا أن البعض فسّر أقانيم الثالوث المسيحى بأنها صفات متجسدة ، وبديهى أن

المسلمين لم يستهدفوا للقول بالسعة والسعين شخصاً في ذات الله ، غير أن مجرد ذكر محمد لهذه الصفات كان مثاراً للخطر .

وكان إلى جانب هذا أيضاً ، ينشأ اعتقاد — وإن لم يسمّ باسم — بأن الكلام صفة واجبة لله . على أنه ينبغي ألا نخلط بين صفة الكلام والقول بالتجسد في الكلمة ، وعلى كل حال فإن الأمر يحتاج إلى تحديد دقيق .

ومؤثر آخر هو الفلسفة اليونانية : كان المشتغلون بها من المسلمين يريدون الوصول إلى العلل الأولى للأشياء ، وقد نهجوا طريق الفلسفة ووصلوا إلى الكلام في ذات الله ، وكان يتحتم عليهم أن يحافظوا على التوحيد من الوجهتين الفلسفية والدينية ، ولكن في سبيل الإبقاء عليه آلت الذات الإلهية شيئاً فشيئاً إلى أمر مجرد ، لا يمكن حده ، ولا يوصف إلا بالسلوب : فمثلا كان محمد يقول إن الله « عاليم »، فيجب أن تكون له صفة العلم ، ولكن بم يتعلق العلم ؟ أبشيء في ذات الله ، أم بشيء غير ذاته ؟ إن كانت الأولى ففي ذاته تعدد ، وإن كانت الثانية فعلمه متعلق بشيء غير ذاته ، فلا يكون علماً واجباً ، فلا يكون مالك الصفة واجب الوجود ؛ وبيّن أن إثبات الوحدانية لله ، وقيامه بذاته ينافي وصفه بصفات الإيجاب .

وفي هذا التطور تظهر ثلاثة اتجاهات وتبقى دائماً ، فهنالك النقل : أي قبول العقائد لأنها اتبعت ثم لقنت من قبل ، وأصحاب النقل يسمون « أهل الحديث » فهم يأخذون بالأدلة السمعية المستمدة من الكتاب والسنة والإجماع ، وعندهم أن العقل لا يجوز أن يرجع إليه لا في النقد ولا في التأويل ، بل أوجبوا الإيمان بما بلغهم كما هو ، فمثلا يقرءون في القرآن « الرحمن على العرش استوى » ( سورة طه ، آية ٤ ) فيقولون إن الإيمان بذلك واجب كما هو من غير خوض في معناه ، ولا سؤال عن كيفيته ، ولا تشبيه لاستواء الله باستواء الإنسان ، وقد نشأ من هذا عبارتهم المشهورة « بلا كيف ولا تشبيه » .

ومن الجلي أن مثل هذا الموقف لا يدوم ، فقد ظهر اتجاهان : أحدهما لجمهور المسلمين ، والثاني لجماعة أكثر منهم تشدداً في الأخذ بالمنهج المنطقي ؛ وهنا ظهر القول « بالمخالفة » : كل ما هو لله فهو مخالف لما للإنسان ، ولا يجوز أن نظنه مثله ، ويسمى هذا أيضاً « بالتنزيه » أي تنزيه الله عن صفات المخلوقين ، وقد وقفت هذه الفكرة عند حد كان يمكن بعده أن تصبح فكرة تامة عن الله : هو مخالف للمخلوقات ، نعم ، ولكن الله يجب أن يكون بحيث نستطيع أن نعقله . وليس ما نعقله عن ذاته من هذه الأسماء والعبارات خطأ بالضرورة ، لا نعرف من صفاته ما هو ، بل شيئاً قريباً من ذلك ، غير أن آخرين ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا : بل لا نستطيع من هذه العبارات أن نحصّل فكرة عن ذات الله ، فذاته سرّ لا يعرف أبداً ، ولا نظن أن الأسماء تعطينا شيئاً عنه .

يقول القرآن إن الله «أرحم الراحمين» (سورة الأعراف الآية ١٥٠ : سورة يوسف الآية ٦٤ ، ٩٢ ؛ سورة الأنبياء الآية ٨٣) . ولكن هذا لا يدل على أن صفة الرحمة التي يتصف بها الله ، تشبه صفة الرحمة التي يتصف بها الإنسان بأي وجه من الوجوه . وما نراه في الكون يبطل هذا التشابه . سمى الله نفسه بهذا الاسم ، أما ما يدل عليه الاسم فهو أمر لا نقدر على معرفته ، ولا يسوغ لنا الخوض فيه . والخلاف في هذا الصدد هو : هل يمكن معرفة شيء عن ذات الله وراء مجرد السلوب ؟ كأن يقال : هو ليس كذا أو ليس كذا ، أم أن هذا لا يمكن ؟

على أنه كانت توجد خلافات كثيرة أقل من ذلك شأناً تتراوح بين مجرد الحث على التمسك بعقيدة السلف دون غلو في البحث في ذات الله ، وبين رأى القائلين بأن واجب الوجود لا يمكن أن يعرف . غير أن هذا المنزع الأخير لم يؤد عند المسلمين إلى موقف اللاأدريين ، بل أدى إلى الاعتماد على حجية رأى السلف . ويظهر أن المسلمين في هذا العصر يغلب عليهم الميل إلى الرأى الأخير .

على أنه إذا كانت آراء المتكلمين الأولين تقبل لقدمها وإلف الناس لها فإن علم الكلام النظرى يميل اليوم إلى التنزيه شيئاً فشيئاً . والرأى السائد في القاهرة اليوم هو : كل ما خطر ببالك فهو هالك ، والله بخلاف ذلك . يريدون أن يقولوا إن الله مخالف لكل ما قد يخطر على العقل ، لأن الخواطر من جملة الحادثات الفانية .

أما النزعة الثانية فهى النزعة العقلية : يسلم المتكلمون جميعاً بضرورة الرجوع إلى العقل ، غير أنهم يختلفون في كونه حجة صحيحة فيما يتعلق بأحكام العقائد ، وقد رأينا المبادئ الأولى لهذه النزعة في دراسة الفلسفة اليونانية . أكمل المعتزلة ( انظر هذه المادة ) ما بدئ من قبل ، وقالوا صراحة بتحكيم العقل في النظر الديني ، وأنشئوا مذهبهم الكلامى مستندين إلى العقل ، وقد رأينا أنهم في كلامهم عن ذات الله تغالوا في نفى الصفات لأنها تفضى إلى نفى التوحيد ، وأقل ما ذهبوا إليه في نفيها هو أن الصفات هى نفس الذات لا أنها في الذات ، غير أنهم كانوا أميل إلى إنكارها جملة ، وإلى القول بأن الله ذات مجردة يصعب تعقلها .

هذا إلى أنهم أنكروا القضاء السابق لأنه مناف للعدل . وكان إنكارهم لرؤية الله في دار القرار من آثار غيرتهم على تنزيهه . فالأصول الثلاثة : العدل والتوحيد والتنزيه هى أصول مذهبهم بالإجمال ، أسسوها ودافعوا عنها بالطريقة الكلامية. وكان اصطناعهم لهذه الطريقة مما دفع أهل الحديث فيما بعد إلى اتخاذ نفس وسائلهم . على أن مذهبهم الكلامى كان مجرد دفاع عن العقائد لأنها كانت قد وضعت وسلم بها الناس . ولكن هذا لم يمنع من محاولتهم بناء العقائد من جديد ، غير أنهم لم يفلحوا إلا في صوغها في صورة جديدة .

ولم يقبل أهل السنة طريقة المتكلمين قبولا تاماً إلا في أوائل القرن الرابع الهجرى .

وخصوصاً على يد الأشعرى (انظر هذه المادة). وبعد ذلك وضع علم الكلام الذى يوفق بين الدين والعقل، ولم ينكره إلا المتطرفون من أهل الحديث. ومذهب الأشعرى فى صورته النهائية لم يحد قيد شعرة عن مذهب أهل السنّة، فلم يخرج عن العبارة المشهورة «بلا كيف ولا تشبيه»: والشطر الأول من هذه العبارة موجه ضد المعتزلة، والثانى ضد مذهب التجسيم؛ أما فى مسألة الاختيار، فإنه نهج طريقاً وسطاً، وقال بمذهب لا يزال مشكلة عند المسلمين إلى اليوم، ويقوم هذا المذهب على أن للمخلوق قدرة على اكتساب أفعاله بحيث تجعلها له، وإن كان الذى يخلقها فى الحقيقة هو الله.

واتبع أصحاب الأشعرى مذهبه فى العقيدة من غير أن يحيدوا عنه أنملة، ولكنهم فصّلوا آراءه فى المسائل الإلهية حتى جعلوها مذهباً كاملا أخذ صيغته الأخيرة على يد الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ (١٠١٢ — ١٠١٣ م) (انظر مادة الباقـلاّنى)، ثم صار عقيدة المسلمين الأخيرة فيما يتعلق بذات الله وبالعالم وعلاقة أحدهما بالآخر. ويمكن تصورها على هذا النحو (انظر Macdonald : *Development of Muslim Theology*, ص ٢٠١ وما بعدها).

كان الأشاعرة يريدون من مباحثهم حول الوجود ما كان يريده كانت Kant، وهو تقرير العلاقة بين المعرفة وبين الشىء فى ذاته؛ عرّف الباقـلاّنى العلم بأنه معرفة الشىء على ما هو عليه فى ذاته، ولكن الأشاعرة كانوا فى السير إلى هذا «الشىء فى ذاته» أدق من كانت، ولم ينج من نقدهم إلا مقولتان من مقولات أرسطو هما الجوهر والكيف، أما المقولات الأخرى: كالكم والمكان والزمان وغيرها فهى اعتبارات توجد فى الذهن وليست أشياء توجد فى الخارج. ثم قالوا إن الاعتبار إذا كان حقيقياً فلا بد أن يقوم بشىء، والكيف لا يمكن أن يقوم بكيف آخر بل هو لا يقوم إلا بجوهر. وإذا جمع اعتبار بين شيئين فلا يمكن أن يقوم فى واحد منهما، فلا يقوم مثلا بالعلة أو بالمعلول بل لا بد أن يقوم بشىء ثالث، وللجمع بين هذا الثالث وبين الاثنين اللذين قبله لا بد من اعتبارات أخرى، ومن أشياء أخرى تقوم بها: وهذا يؤدى بنا إلى التسلسل. وقد أخذ الأشاعرة عن أرسطو قوله بأن التسلسل محال. وإذن فالاعتبارات لا وجود لها فى الحقيقة، وإنما هى أوهام فى ذهن الإنسان. ولما كان هذا مذهبهم فقد أصبح رأى أرسطو فى المادة مستحيلا عندهم، لأنهم نفوا جميع المقولات ما عدا الجوهر والكيف. وشوق المادة إلى ما هو أعلى منها ذهب فى جملة ما نفوا، فهى لا يمكن أن تقبل انطباع الصورة فيها. والإمكان ليس أمراً وجودياً ولا عدمياً، وإنما هو أمر ذهنى محض. وإنكار المادة القابلة يحتم إنكار الصورة الفاعلة وإنكار سائر العمل، لأن هذه بأسرها أمور ذهنية فقط. ثم إن الأشاعرة اعتبروا الكيفيات مجرد أعراض.

وقد أدى بهم ما رأوه فى مظاهر الأشياء من تغير إلى القول بأنه لا توجد كيفية محلها طبيعة الشىء ، وأن [هذه] «الطبيعة» غير موجودة. ثم دفعهم هذا إلى أبعد مما ذهبوا فقالوا : الجواهر لا توجد إلا بكيفياتها ، وهذه الكيفيات إما موجبة وإما سالبة . وكان وصفهم للأشياء بالصفات السلبية من أخصب آرائهم . فإذا انعدمت الصفات بطل وجود الجواهر ، فالجوهر والكيف زائلان لا يبقى وجودهما زمانين .

ولكنهم إذ نبذوا رأى أرسطو فى أن المادة إمكان لقبول الصورة ، فإن رأيهم هذا دفعهم بالضرورة إلى القول بالجوهر الفرد ، ولكن على طريقة خاصة بهم ، شأنهم على الدوام . وليست جواهرهم مكانية فحسب ، بل هى زمانية أيضاً . ووراء كل ظهور عقلى أو مادى للعالم فى الزمان والمكان مجموعة من الذرات الروحية ( Monades ) كل منها ذو خصائص معينة . ولكن ليس لها بقاء زمانى ، ولا مكانى ، لها وضع ، وليس لها حجم ، ولا يماس بعضها بعضاً ، بينها خلاء مطلق ، وكذلك الحال فى الزمان ؛ فذراته — إذا صح التعبير — لا امتداد لها وبينها انقطاع زمانى مطلق . وكما أن المكان مجموع ذرات ، كذلك الزمان آنات متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض ؛ والزمان يطفر فى الفضاء المطلق من آن لآخر مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا الرأى ذرات وهو لا يوجد إلا بوجود التغير ؛ والذرات الروحية عند الأشاعرة تختلف عنها عند ليبنتز ( Leibnitz ) ، بأنه ليس لها ماهية خاصة ، وأنها لا تنمو على نظام خاص بها ؛ هى عند المسلمين فى العالم توجد وتزول ؛ وما يقع من فعل وتغير فهو ناشئ عن وجودها وعدمها بعد الوجود ، لا من تغير الذرات فى ذاتها .

غير أن هذا المذهب فى ماهية الكون ، على ما فيه من بساطة ، أوقع أصحابه فى حيرة أشد من التى وقع فيها ليبنتز : كان لابد لليبنتز من تنظيم العلاقة بين ذراته فاضطر إلى القول بالنظام الأزلى السابق أما متكلمو الإسلام فإنهم التجئوا إلى الله ، ووجدوا فى إرادته علة لجميع الأشياء .

ننتقل الآن من مذهبهم فى الوجود إلى مذهبهم الكلامى ، وكما أنهم فى مباحث الوجود كانوا ميتافيزيقيين لا تعثر فى منطقهم ولا هوادة ، فهم كذلك فى مسائل علم الكلام ؛ وفى المباحث الأولى كانت مسألة الوجود هى أكبر مسائل البحث ، ومسألة الذات الإلهية هى فى مسائل الكلام رأس المسائل ، والحق أن مذهبهم مذهب شكى تصبح الفلسفة معه أمراً مستحيلا ، لأن غايته [عدم الاحتجاج بالعقل] ، والرجوع بالناس إلى الله وما أنزل من وحى ، وإلزامهم بأن يعتقدوا أن الله هو الحقيقة الكبرى الوحيدة فى الكون ؛ وقد بنوا على مذهبهم فى الوجود دليلا على وجود الله ، لأن وجود الجواهر المفردة على حالتها هذه دون غيرها يؤدى بالضرورة إلى علة

لولاها ما كان بين الجواهر توافق ولا ارتباط ، ويتحتم أن تكون هذه العلة واحدة ولا علة لها ، وإلا لزم التسلسل ، وهذه العلة عندهم هى إرادة الله التى لا يحدها شىء ، ولا تعينها بواعث ولا تلزمها قوانين : هى تخلق الجواهر المفردة بما لها من صفات ، ثم تعدمها فتسبب كل ما فى الكون من حركة وتغير ؛ والحركة والتغير لا وجود لهما على المعنى الذى نفهمه منهما : فإذا خيّل لنا أن جسماً يتحرك فحقيقة هذا هى أن الله أعدم الجواهر المفردة التى كانت تجعل الشىء على حالته الأولى ، أو أن الله — كما يقول آخرون — أمسك عنها ما يمدها به من وجود فانعدمت ثم خلقها خلقاً يتجدد ما دام الجسم يتحرك ؛ ثم قالوا مثل هذا فيما يخيل لنا أنه علة ومعلول : فإذا كتب إنسان بقلم على ورقة فإن الله يخلق فيه إرادة الكتابة ويعطيه القدرة عليها ، ويخلق حركة اليد التى تبدو لنا ، وحركة القلم والكتابة الظاهرة على الورقة ، وليس شىء من هذه علة للآخر وإنما يحدث الله كل ذلك بخلق الجواهر وإعدامها ؛ فالاختيار فى عرف هؤلاء المتكلمين هو مجرد أن تحضر فى خاطر الإنسان إرادة يخلقها الله فيه ؛ ونلاحظ أن هذا الرأى يهدم نظام الكون هدماً تاماً ، فليس فى الكون قوانين ، ووجوده إنما يبقى بالخلق المتجدد ، والمعجزة لا تعتبر أمراً خارقاً للعادة ، وكان فى قدرة الله أن ينشئ العالم وما فيه على صورة أخرى ؛ أما الشىء الوحيد الذى قالوا إنه لا يصح صدوره عن الله فهو التناقض : كأن يكون الشىء موجوداً وغير موجود فى وقت معاً ، وليست هنالك علل قريبة ، وإذا رأينا ما يبدو أنه علة قريبة فهو وهم من عندنا ، فالله هو الذى يخلقها ويخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها ؛ والأشياء لا فعل لها ، فالنار لا تحرق ، والسكين لا تقطع ؛ بل الله يخلق الاحتراق فى الشىء إذا لمسته النار ، والقطع فى الشىء إذا وضعت عليه السكين .

وهذا الرأى يثير مشكلات كبيرة فلسفية وخلقية : هو يؤدى إلى القول « باعتبار » بين الله وبين الجواهر المفردة ، غير أننا رأينا فيما سبق أن الاعتبارات أوهام فى الذهن ، ولكن هذا إنما كان بالنسبة إلى الممكنات التى تدركها الحواس ، فلا يقال فى حق واجب الوجود ، وهو الله ، لأن من صفاته المخالفة للحوادث ؛ وليس الله تعالى فاعلا بالطبع ، هو فاعل بالإرادة : على أنهم مضطرون بحكم مذهبهم إلى التسليم بوجود علة مريدة ؛ أما المشكلة الخلقية فهى أعظم من ذلك شأناً ، فإذا لم يكن فى الطبيعة قانون ولا يقين ولا ارتباط معلول بعلته ، وإذا لم يكن فى حياة الإنسان قانون من الوجهة العقلية والخلقية والجسمية ، وإذا كان الزمان مجرد آنات منفصلة فكيف تصح المسئولية ويجوز التكليف ؟ على أنه يظهر أنهم فطنوا لهذه المشكلة أكثر مما فطنوا للمشكلة الفلسفية ، فأجابوا عنها إجابة شكلية ، وقالوا إن لإرادة الله تعالى سنة وقاعدة لا تتبدل ، هو ينظر إلى حياة الإنسان فى جملتها ،

وعندهم أن إرادة الفعل والفعل يحدثان معا ( انظر مقال ريتر Heinrich Ritter : *Uber unsere Kenntniss der arabischen philosophie* ، گوتنگن سنة١٨٤٤ )

ولكن هذا كله إنما هو دفاع عن آراء قال بها قوم من قبل ; وإذا كان البحث فى هذا المذهب قد حل محل دراسة الفلسفة فى الإسلام إلى حد ما فإنه كتم عن الجمهور ، وصار أهل التقى ينظرون إليه نظراً لا يخلو من مقت ، كما أن البحث فيه لم يكن جائزاً إلا لحماية الدين من أهل الزندقة والإلحاد ، وهنا موضع الفرق بين متكلمى أهل السنة وبين المعتزلة : ذهب هؤلاء إلى أن الإنسان قد يصل باستعمال عقله إلى صريح الحق ، غير أن الإسلام أكد عجز العقل عن إدراك ذات الله ، لأن الإنسان عاجز عن معرفتها بما أوتى من قدرة ، فيجب علينا أن نقبل ما جاءنا من عند الله ونؤمن به .

نصل الآن إلى النزعة الثالثة وهى طريق الكشف أو التصوف ( انظر هذه المادة ) : لا تكون معرفتنا لله يقينية كاملة إلا إذا كان أساسها الروح ، لذلك ذهب المسلمون إلى أن روح الإنسان تستطيع أن تصل إلى الله وتعرفه من غير واسطة ، وهذه القدرة فى الروح أمر مكمل لما جاء للناس على ألسنة الأنبياء ، ويشبه أن يكون هذا هو رأى محمد نفسه ، وإن كان حريصاً على مرتبة النبوة .

ظهرت نزعة التصوف عند المسلمين من أول أيام الإسلام ، ولا تزال باقية إلى اليوم ، وكانت تظهر بدرجات وصور تتفاوت من مجرد التعبد إلى أعلى مرتبة فى الغيبة عن الخلق ، والفناء فى الله ، وإلى القول بوحدة الوجود .

وكانت هذه النزعة الصوفية فى القرون الأولى للإسلام عامة بين المسلمين يذهب إليها كل منهم على حدة ، ويجاهر بتأييدها كثيرون من فحول المتكلمين ، وتؤدى بين حين وآخر إلى آراء تغلو فى القول بوحدة الوجود ، حتى لقد أنكرها بعض كبار العلماء بسبب مثل هذه الزلات ، ولكنها ظلت من غير أن تندمج فى جملة العقائد الإسلامية ، وكانت تختلف فى مظهرها بين الزهد والنظر العقلى ; وكانت غايتها معرفة الله بطريق العبادات أو اتباع أهل التصوف مستعينة على ذلك بالتأثير فى نفس المريد أو بالإيحاء الذاتى أو غيرهما . وقد تأثرت فى هذا بالمذهب الأفلاطونى الجديد وبمذاهب المتصوفة من المسيحيين وبالمذهب البوذى ومذاهب التوحيد القديمة التى هى أصل التفكير الشرقى كله ، وانتهت إلى القول بأن الله « واحد الوجود » لا « واجب الوجود » ، وقد أنكر الناس هذا وتجنبوه .

وكانت المهمة التى نهض لها الغزالى ( المتوفى عام ٥٠٥ هـ ( ١١١١ — ١١١٢م ) أن أقام بناء مذهب صوفى لطف فيه من القول بوحدة الوجود أو هو قضى عليه قضاء تاماً ، وجعل كشف أهل التصوف مصدراً من مصادر علم الكلام الإسلامى إلى جانب النقل والعقل .

استخدم الغزالى العقل فى نقد العقل ، وفى البرهنة على أن الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل إلى صريح الحق ، واستخدم النقل فى تهذيب خيال أهل التصوف وفى القبض على عنانه ، وبنى مذهبه الكلامى على مشاهدات المؤمن لنفسه بعد تهذيب هذه المشاهدات وإصلاحها على هذا النحو الذى بيناه .

غير أنه فيما يتعلق بذات الله اتبع رأى محمد ولم يحد عنه شيئاً : والله عند الغزالى إرادة ، وكان يشاهد فعل الله ويلمسه فى كل ما حوله من أشياء ، وقد قال إن الإنسان يشبه الله وخصوصاً فى الإرادة ؛ وهنا نجد الغزالى يخالف جمهور المتكلمين القائلين بالتنزيه .

وقد يكون الغزالى صاحب مذهب فى علم النفس أساسه : أنا أريد فأنا موجود .

نفخ الله فى الإنسان من روحه (سورة الحجر ، آية ٢٩ ؛ سورة ص ، آية ٧٢ ) والنفس الإنسانية تخالف كل شىء فى هذا الكون لأنها جوهر روحانى ؛ هى مخلوقة ، ولكنها ليس لها صورة وليس لها حجم ولا مكان ، وهى فى هذه القطيعة على الأرض تصبو إلى العالم الإلهى ، ولذلك تشتاق نفوسنا إلى الله .

وقد روى فى الحديث أن الله خلق آدم على صورته ، والغزالى يفسر هذا الحديث بأن روح الإنسان تشبه الله فى الذات والصفات والأفعال ، والله يدبر الكون كما تدبر الروح الجسم ( المضنون الصغير ص ٢ وما بعدها ) .

ورغم ما فى هذه الآراء من نفى المخالفة بين الخالق والمخلوق ، فلا شك أنها قريبة جداً من رأى محمد ، ولذلك صار الغزالى عند جمهور المسلمين ، ولا يزال إلى اليوم أعظم الفقهاء ، ومقامه عند المسلمين مثل مقام القديس أوغسطين أو القديس توماس الأكوينى عند المسيحيين ، وإذا ما خالفه أحد متكلمى الإسلام اليوم ، فإنه يؤثر أن يصف الرأى الذى يرفضه بأنه فهم خاطئ لرأى الغزالى الحقيقى ، ولذلك يدرس المسلمون كتابه «إحياء علوم الدين» بشغف عظيم إلى جانب مذاهب أهل الحديث الراسخة : وليس من شك فى أن هذه الدراسة ستتمخض عن مستقبل الإسلام .

ولما كانت النزعات الثلاث تتمثل جميعاً فى مذهب الغزالى ، ولما كان جميع المسلمين اليوم — ما عدا المتطرفين من أهل الحديث والمشبهة كالوهابية وأصحاب ابن تيمية ( انظر هذه المادة ) — يأخذون بما يقوله الغزالى فى أمر العقائد الإسلامية ويقدرونه تقديراً كبيراً ، فيحسن أن نرجع إلى الرسالة القدسية التى كتبها فى بيت المقدس وأدمجت فى كتاب الإحياء بعد ذلك ( ج ٢ ، ص ٨٦ وما بعدها من طبعة القاهرة ) ؛ تبين هذه الرسالة مذهب جمهور المسلمين فى ذات الله بياناً حسناً ، ومن أسف أنها لم تترجم وأن المقام لا يسمح بذكر ترجمتها ، وكل ما نستطيعه هو أن نشير إلى تحليل وافٍ لها فى Asin Palacios : *Algazel* ، سرقسطة ، سنة ١٩٠١ ،

جـ ١ ، ص ٢٣٣ — ٢٨٢ وإلى تحليل قصير لها فى كتاب الأستاذ كارًا دى ڤو Carra de Vaux عن الغزالى ، باريس ، ١٩٠٢ ص ٩٧ وما بعدها ، وأشير أيضاً—فيما يتعلق بترجمة كثير من عقائد المسلمين الأخرى — إلى كتابى *Development of Muslim Theology* ص ٢٩٣—٣٥١،

والعقائد الإسلامية—كما تقررها الرسالةالقدسية— تصطبغ بصبغ ثلاث خاصة ، غير أن الماتريدى المتوفى ٣٣٣ هـ ( ٩٣٥ م ) وهو معاصر قريب للأشعرى أسس فرقة لا تزال تعاليمها موجودة ، وهم يعدون من أهل السنة ، اتبعوا رأى أبى حنيفة ( المتوفى ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م ) ؛ ولذلك يسمون الحنفية غالباً ، ومعظمهم من الترك ؛

ونجد فى كتابنا المتقدم الذكر ص ٣٠٨ وما بعدها عقيدة أصحاب الماتريدى بتمامها كما تجدها فى العقائد النسفية ؛ وليس فى نقط الخلاف بين أصحاب الماتريدى وأصحاب الأشعرى ما يعتبر متضمناً لكفر أو لبدعة ، ونستطيع أن نلخص ما جاء فيها خاصاً بذات الله كما يلى :

١ — أضاف الماتريدى إلى صفات الله الأزلية صفة «التكوين» ؛ ومن الصفات الدالة عليها الخلق والإحياء والرزق والإماتة ، وتسمى هذه الصفات الأفعال ، وهى حادثة عند الأشعرية ولكنها قديمة عند الماتريدى لأنها مثل صفة التكوين ؛ وفى هذا محاولة ظاهرة لإيجاد علاقة بين الله الذى لا يتغير وبين العالم المتغير ؛

٢ — كان الأشعرى يقول بالاكتساب وهو لا يعدو شرحاً لكيفية الاختيار فى الإنسان ، أعنى أن الله يخلق فى الإنسان شعوراً بأنه مختار ، ولكن الماتريدى أبدل الاكتساب بالاختيار ، وقال إن الإنسان يثاب ويعاقب على أفعاله الاختيارية ثم هو يترك المسألة عند هذا الحد ؛

٣ — ولكن الأفعال كلها رغم هذا تكون بإرادة الله ، غير أن الله إنما يرضى عن الخير دون الشر ؛

٤ — إذا كلف الله عباده شيئاً أعطاهم القدرة عليه ، وهذا هو أساس التكليف ؛

٥ — صفات الله ثابتة لا تتغير ، والتغير إنما يحصل فى المخلوقات فتنعم وتشقى والعكس . وهذا التغير هو فى نعيم المخلوقات وشقائها وليس تغيراً فى إرادة الله ؛ وهذا يتضمن القول بأن الله لا يتغير وأن العالم يتغير ؛

٦ — وقد لاحظ أحد أصحاب الماتريدى أنه ليس فى مذهب الأشاعرة ما يمنع عقلا من خلود المؤمنين فى النار أو خلود الكافرين فى الجنة ، وهو خلاف ما يروى عن الأشاعرة ؛ فعلى حين أن المعتزلة أوجبوا على الله أن يثيب العباد ويعاقبهم بالعدل ، فإن أصحاب الماتريدى قالوا فقط إن الله يتنزه عن الجور لأن الجور لا يليق بحكمته ؛

ولا نجد ما يدعونا إلى أن نذكر من الفروق بين رأى الغزالى وبين آراء المعتزلة

فوق ما ذكرنا ، والغزالى فى رسالته يهاجمهم بنوع خاص ، ويدحض قولهم بنفى الصفات وما أوجبوا على الله من فعل الأصلح لعباده ، ومن نفى الكلام عنه ، ونفى رؤيته فى دار القرار ؛ أما أدلة الغزالى على أن العالم مخلوق فهى موجهة للفلاسفة الأرسطاليسيين الأفلاطونيين الذين قالوا بقدم العالم ، على أن الغزالى نفسه لم يكن يذهب إلى أن هذه الأدلة كافية ، لأنه إنما عرف أن العالم مخلوق لأنه أدرك الخالق من طريق الذوق إدراكاً روحياً من غير واسطة ، وليرجع القارئ إلى وصف الغزالى لأطوار حياته الدينية وما أحس به فى كل طور فى كتابه « المنقذ من الضلال » .

وهو فى رده على المشبهة أكثر هوادة ، ولكنه يعجب من حكمة الله الخفية فى ترك بعض مخلوقاته فى حجب الجهالة ، بحيث لا يستطيعون أن يدركوا الفرق بين التقدم النسبى والمطلق ( فصل فى كلام الله ) ؛ وهو كثيراً ما يوجه إليهم النقد المر لإصرارهم على الخطأ فى استعمال الألفاظ ، وإن كانت عقائدهم سليمة من الخطأ ، فمثلا يستعمل الكرّامية ( انظر هذه المادة ) لفظ جوهر بالإضافة إلى الله ظانين أن الجوهر « موجود لا فى مكان » ولكنه « موجود فى ذاته » ، والحنابلة ( انظر هذه المادة ) والكرامية جميعاً استعملوا لفظ الجسم بالإضافة إلى الله بمعنى شىء « موجود » أو « موجود فى ذاته » ، وعامة المجسّمة ذهبوا إلى القول بأن لله جهة ، وهو تفسيرهم لمعنى استوائه على العرش ، غير أن الغزالى يقرر أخيراً ( أصل ١ أصل ٦ ) تقريراً لا يحتمل الشك أن الخالق منزه عن صفات المخلوقين ؛ ويصعب أن نوفق بين هذا وبين الأجزاء الأخيرة من كتابه ، عند بيانه للأساس الصوفى الذى تقوم عليه العقائد ، ثم بينه وبين تفسير الغزالى للآية التى تنص على أن الله نفخ فى الإنسان من روحه ( سورة الحجر ، آية ٢٩ وسورة ص ، آية ٧٢ ) ، وتفسيره لحديث إن الله خلق آدم على صورته ( انظر الإشارة المتقدمة لكتاب المضنون الصغير ص ٢ وما بعدها ) ؛ غير أن الغزالى فى الكتاب نفسه يثير هذه المسألة : قد يقول قائل : أليست مثل هذه الآراء فى نفس الإنسان مما ينفى مخالفة الله للحوادث ويؤدى إلى التشبيه ؟ يجيب الغزالى عن هذا ( نفس المصدر ، ص ٩ ) بأن التشبيه إنما يتعلق بأخص وصف الله ، مثل كونه قيّوما فهذه صفة ذاتية له ، أما ما عدا هذا فهو لله ولكنه ليس صفة ذاتية ، وليس هذا فحسب ، بل إن الأشياء ليس لها من ذاتها إلا العدم ، أما وجودها فمكتسب من غيرها ؛

أما وجود الله فهو واجب غير مستفاد ، والقيومية لله وحده ؛ وهذا هو المعنى الباطن للنهى عن التشبيه ، هو ينهى عن التشبيه المادى ولكنه أفسح مجالا للتأويلات الصوفية ؛ والغزالى فى كتاب آخر له ( إلجام العوام عن علم الكلام ، ص ٤٧ وما بعدها ) يبين ما للتنزيه فى وصف الله

من خطر يؤدى بالعامة إلى الإلحاد ، وما فى استعمال الألفاظ المشتركة وضروب التمثيل من خطر يجرهم إلى التشبيه ، وخطر التنزيه عنده أكبر ، وهو يوصى أن نخاطب الناس بلغة وبأمثلة يستطيعون أن يفهموها . فلا بد من الاقتصاد فى التعليم ، وليس معنى هذا أنه يجب أن يعلموا شيئاً على غير حقيقته ، بل توجد مسائل لا يحسن الخوض فيها معهم .

ونحن لا نستطيع أن نعد ما يقوله الغزالى فى تقريره لعقائد الأشعرية إلا جانباً واحداً من مذهبهم ، هو كامل فى نظر المتكلم المقلد ، والغزالى هنا يكتب وهو متكلم مقلد . ومما يثير العجب حقاً أن مثل ذلك المذهب الذى لا يساير روح الإنسانية يصير له سلطان عظيم حتى يضطر رجل كالغزالى إلى أن يصوغ العقائد على مثاله ، ولا شك أن الغزالى كان شديد الخشية لله ، وكان لتذكر النار أكبر الأثر فى رجوعه إلى الإيمان ، ولكن يتضح مما كتبه فى رسائل أخرى أن الله فى نظره لم يكن بخال من الأحوال يتمثل فى تلك القوة الرهيبة .

وعند ما أراد المتكلمون تشخيص فعل الطبيعة ، وهى غير مكلفة ، ولا متفقة مع الخلق ، ولا ضابط لها اضطروا إلى أن يسلكوا سبيل الدفاع عن عقيدتهم بأن يبينوا أنها موافقة لحقائق الحياة ، فجعلوا الله إله الأشياء كما هى ، وأخذوا من آراء محمد ما يمكنهم من الوصول إلى هذه الغاية .

وعلى هذا فمفهوم الذات الإلهية البسيط فى القرآن يزداد بساطة . ومن المؤثرات القوية فى هذا أن المتكلمين دعتهم الحاجة إلى تصور الله ذاتاً لا تحد فاضطروا أن يجردوه ما أمكنهم من كل الاعتبارات ومن كل الصفات التى يوصف بها الإنسان .

ولم يكن الغزالى — كمتصوف — بد من أن يكمل هذا المذهب ، فوضع له ما يحتاج من أسس فى الفصول التالية من كتابه ، وخصوصاً فى كلامه عن أسرار القلب ، هو يبين كيف يرى الله ويعرفه بالقلب . جاء فى الحديث أن من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وهذا هو الأساس الذى تقوم عليه حياة التصوف ؛ ولكننا هنا ننتقل من علم الكلام إلى الدين ومن القول فى ذات الله إلى التحليل النفسى للعقائد ، وأشير على القارئ بأن يرجع إلى محاضراتى عن *The religious attitude and life in Islam* : أما العقيدة ذاتها فنستطيع أن نقول بالإجمال إنها لم تتغير حتى الآن : وإن عقيدة كل مسلم اليوم تجمع مختلف المذاهب من تنزيه وتشبيه وفناء صوفى على نسب متفاوتة . أما العقل فقد أصبح لا يستعمل إلا فى البرهان على صحة مذهب ما ، وصارت السنة هى ما يؤثر عن الفقهاء المتأخرين ، لا ما يؤثر عن محمد نفسه وعن السلف المتقدمين ؛ وقد ورثت الصوفية الفلسفة الأرسطاطاليسية الأفلاطونية بعد انقضائها ؛ وحظ المسلم من

الفلسفة مثل حظه من التصوف ، وإذا أراد القارئ أن يلم بالتطورات الأخيرة لمذهب وحدة الوجود الصريحة فى المذاهب الصوفية عند الترك والفرس فلينظر مادة « تصوف » ، ولا نستطيع ذكر مذاهب الفلاسفة فى هذا المقال ، وإنما أشير إلى رسالتى « ابن رشد » فيما نستطيع أن نسميه المذهب الكلامى للرجل المثقف ، وقد نشرهما بالعربية فى ميونخ ميلر (M.J. Müller) عام ١٨٥٩ ونشرت ترجمتهما الألمانية عام ١٨٧٥ بعد وفاة ميلر ، وهاتان الرسالتان محاولة ترمى إلى عدم إخراج الرجل المفكر من زمرة المسلمين ، وهى فى الغالب موجهة للغزالى ، وقد طبعتا فى الشرق ولذلك قد يكون لهما شأن فى تطور القول فى ذات الله فى المستقبل ، والمسلم الذى ليس له إلمام بفلسفة ابن رشد على حقيقتها قد يدرس هاتين الرسالتين ولا ينكر شيئاً منها ولا يخرج عن عقيدة الإسلام .

المصادر :

انظر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المقال (١) A.v. Kremer: Gesch. d. Herrsch. Ideen des Islams ، ليبسك سنة ١٨٦٨ (٢) M.Th. Houtsma: De strijd over het Dogma in den Islam tot op al-Aseir ، ليدن سنة ١٨٧٥ (٣) Goldziher: Muhammedanische Studien ، هال سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٠ (٤) Die Zahiriten ، ليبسك سنة ١٨٨٤ (٥) Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch ، ج ٤١ ص ٣٠ ومابعدها) (٦) Die Bekenntniss formeln der Almohaden (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. ، ج ٤٤ ، ص ١٦٨ ومابعدها) (٧) Le Livre d'Ibn Toumert ، الجزائر سنة ١٩٠٣ (٨) Krehl: Beitrage zur muhammedanischen Dogmatik: Sitzungsberiahte d. K. S. Ges. d. Wiss, Phil-hist-Classe, ج ٣٧ ، ليبسك سنة ١٨٨٥ (٩) Beitrage zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islám ، ليبسك سنة ١٨٧٧ (١٠) A. de Vlieger: Kitab al-Qadr ، ليدن سنة ١٩٠٣ (١١) Edward Sell: The Faith of Islam ، لندن سنة ١٨٩٦ (١٢) Th. Haarbrücker: Asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen ubersetzt und erklart ، هال سنة ١٨٥٠ — ١٨٥١ (١٣) H. Steiner: Mutaziliten ، ليبسك سنة ١٨٦٥ (١٤) T.W. Arnold: The Mutazil ، ليبسك سنة ١٩٠٢ (١٥) Shaikh Muhammad Iqbal: The Development of Metaphysics in Persia ، لندن سنة ١٩٠٨ (١٦) G. van Vloten: Irdja (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Gesellsch. ، ج ٤٥ ، ص ١٨١ ومابعدها) (١٧) W. Spitta: Zur Geschichte Abu-l'-Hasan al-Ashari's ، ليبسك سنة ١٨٧٦ (١٨) M. Schreiner: Zur Geschichte des Asharitenthums (Actes du VIII Congr. Intern. d. Oriental ، ج ١ ، ص ٧٧ وما بعدها ، ليدن سنة ١٨٩١) (١٩) Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Gesellsch) ،

ج ٥٢ ، ص ٤٦٣ وما بعدها ، ٥١٣ وما بعدها ، ج ٥٣ ، ص ٥١ وما بعدها (٢٠) Grimme : *Mohammed, II. Tell, Einleitung in den Koran* مونستر سنة ١٨٩٥ (٢١) de Vaux : *Avicenne* ، باريس سنة ١٩٠٠ (٢٢) S.M. Zweemer : *The Moslem Doctrine of God* إدنبرة سنة ١٩٠٥ ؛ [ ماكدونالد D.B. Macdonald ]

### تعليق على مادة « الله »

(١) التحقيق ، أن لفظ الجلالة جرى فى الدلالة على معناه مجرى الأعلام وكل ما ذكر فى اشتقاقه وتصريفه لا وجه له .

(٢) لقد تورط الكاتب فى هذا المقام تورطاً ألجأ إليه عدم وقوفه على مذاهب العرب وديانانها فى الجاهلية واعتقاده أن أهل مكة خاصة كانوا على عقيدة واحدة عبر عنها بقوله « إنها أشبه بالعقيدة المسيحية التى جعلت للقديسين والملائكة مقاماً بين الله وعباده » . وحقيقة الواقع أن أهل مكة — كبقية العرب — كانوا مختلفين فى الدين والعقيدة ، وقد تكفل القرآن ببيان عقائدهم المختلفة فى آيات متفرقة فتراءى للكاتب أن القرآن يعبر عن عقيدة واحدة ، ومن ثم أخذ ينسب — بغير حق — لبعض الآيات التناقض والاضطراب .

وتتميما للفائدة نورد للقراء مذاهب العرب فى الجاهلية وبيان القرآن فيها : فطائفة منهم أنكروا الخالق — وهم الدهريون — وإليهم يشير قوله تعالى : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » ، وطائفة ثانية قالوا بالخالق وأنكروا البعث والنشور ، وإليهم يشير قوله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم » إلى آخر الآية ... وطائفة ثالثة قالوا بالخالق وبالدار الآخرة وأنكروا الرسل وبعث الأجسام وإليهم يشير قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا » ، « أبشر يهدوننا ؟ » وقوله جل شأنه : « أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون » . وهذه الطائفة تنقسم قسمين : فريق منهم — وهم الذين يعتقدون بوجود الملائكة — يقولون : « لولا أنزل عليه ملك » الآية ... وفريق آخر — وهم الذين لا يعتقدون بوجود الملائكة — كانوا يعتقدون بالأصنام يعبدونها على أنها وسائل وشفعاء عند الله ، وهم دهماء العرب . ولكل قبيلة أو بضع قبائل صنم خاص هو معبودهم الذى يلجئون إليه ؛ وإليك بيان كل قبيلة والصنم الخاص بها :

كان ( ودّ ) لقبيلة كلب وهو بدومة الجندل ، وكان ( سُوَاع ) لقبيلة هذيل ، وكان (يغوث) لقبيلة مذحج ولقبائل من اليمن ، وكان ( يعوق ) لقبيلة همدان ، وكان ( نَسر ) لذى الكلاع بأرض حمير ، وكانت ( اللات ) لثقيف بالطائف ، وكانت ( العزى ) لقريش وجميع بنى كنانة وقوم من بنى سليم ، وكانت ( مناة ) للأوس والخزرج وغسان ، وكان لهم جميعاً صنم هو أعظم أصنامهم يسمونه (هُبَل) وضعوه على ظهر

الكعبة ، وكان لبنى ملكان من كنانة صنم يقال له (سعد) وهو الذى قال فيه قائلهم :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا
فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتنوفة
من الأرض لا يدعو لغى ولا رشد

هذا وقد كان من أهل مكة فى الجاهلية من يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر أن يبعث الله رسولا للعباد ، ومن هؤلاء عبد المطلب ، كان يقول : والله إن وراء هذه الدار داراً يجزى فيها المحسن بإحسانه والمسىء يعاقب بإساءته . ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل ؛ كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا إلى فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى . وسمع أمية بن أبى الصلت يوماً ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله
إلا دين الحنيفة زور

ومنهم قس بن ساعدة ؛ كان يقول : كلا ورب الكعبة ليعودن ما باد ، ولئن ذهب ليعودن يوماً . ومنهم عامر بن الظرب ؛ كان يقول : إنى أرى أموراً شتى وحتى . قيل له : وما حتى ؟ قال : حتى يرجع الميت حياً ويعود اللاشىء شيئاً . ولذلك خلقت السموات والأرض .

ثم إن من العرب من كان يهودياً ، ومنهم من كان نصرانياً ، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئين ويعتقد فى الأنواء .

(٣) يحوم الكاتب من بعيد حول عقيدة الإسلام فى التنزيه والتوحيد التى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم . فبعد أن يكاد يصل إلى كنه هذه العقيدة التى تبدو فيما ورد من الآيات القرآنية إذا هو يرجع فلا يقوى على إدراكها تمام الإدراك لبعده عن اللسان العربى ، وحقيقة الواقع أن القرآن الكريم قد شرح هذه العقيدة وحللها بما لم يسبقه دين من الأديان ، فهو يقرر أن الله ذات لا كالذوات التى ينالها الحس ويدركها العقل . فهو ليس بمادة ولا بمتصل بالمادة إلا اتصال الإيجاد والتدبير . فمحال أن يدرك العقل كنهه لأن العقل لا يدرك إلا ما هو مادة أو متصل بها ولا بد من صلة بين المدرك والشىء الذى يدركه حتى يمكن أن تتحقق بينهما نسبة الإدراك . وكل ما أمكن العقل أن يدركه هو آثار هذه الذات التى أرشدت إلى وجودها وهذه الآثار هى التى حددت معانى الأسماء والصفات ، وأقرب مثل لهذا « الكهربا » فإنه لا يشك أحد فى وجودها ولم يمكن معرفة حقيقتها إلى اليوم ، وكل ما أمكن معرفته هو آثارها من نور وتحريك وغير ذلك . على أن هذه الصفات ليست كالصفات التى نراها قائمة بالبشر لأنه ما دام الموصوف متغايرا بالكنه فلا يمكن أن تكون الصفات متفقة فى حقيقتها . وغاية الأمر أن ضرورة الدعوة إلى معرفة الله وإرشاد الخلق إلى وجوده هى التى جعلت الدين يخاطب الناس بما يعرفونه بينهم من الصفات .

(٤) تبين لك مما أسلفنا أن اتصاف الله بهذه الصفات ليس كاتصاف البشر بها وأن هذه

الصفات نفسها ليست كنظائرها من صفات البشر .
فإذا صح الحكم على وصفك إنساناً بأنه ظاهر وباطن معا بأن هذا تناقض فإنه لا يصح هذا الحكم على وصف الله بهاتين الصفتين ، فقول الكاتب عبارات محمد المبعثرة المتناقضة نقد منه بالباطل .

(٥) القدوس هو المنزه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير ، وكما يقال قدس العبد في علمه وإرادته بمعنى ارتقى علمه عن الحسيات وارتقت إرادته عن الشهوات فصار لا يشابه الحيوان في إدراكه ولا يماثله في شهواته فكذلك معنى القدوس بالنسبة لله فقد تنزه عن أن يشاركه أحد في صفة من صفاته .

(٦) السلام هو الذي تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر فليس في الوجود سلامة إلا وهي منتسبة إليه ، والمراد من سلامة أفعاله عن الشر يعني الشر المطلق المقصود لذاته لا لخير حاصل في ضمنه أعظم منه وليس في الوجود مطلق بهذا المعنى .

(٧) نور السموات والأرض يعني مظهر الكون العام ومخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وهذا شيء معنوي محض ليس من جنس صورة المذبح المضاء ولا ما يوقده النصارى في كنائسهم وأديرتهم كما تخيله الكاتب .

(٨) علمت مما ذكرناه في صفة القدوس والسلام والنور أن لا غموض في شيء منها ، وعجز الكاتب عن الوصول لهذه المعاني لا يخليه من المسئولية في تهجمه على دعواه الغموض فيها بالباطل .

(٩) البارئ هو الذي خلق الخلق وقدره تقديراً ، وهذا المعنى يساعد عليه الاشتقاق في اللغة العربية ، فزعم الكاتب أنه مأخوذ من اللغة العبرية، مستعمل دون أن يقصد منه معنى خاص ، زعم فاسد ، وخلاصة القول أن دراسة الكاتب للدين الإسلامي دراسة ناقصة مهوشة وكل ما ذكره من التناقض والاضطراب فنشوءه عدم قدرته على فهم مرامي القرآن والأحاديث في تصوير عقيدة التوحيد والتنزيه وشرح الأسماء والصفات .

ولا أزال أكرر أن المدلولات اللغوية لما ورد من أسماء الله وصفاته ليست متصورة إلا لتقريب المعنى إلى أفهام الناس وتصويره لهم .

محمد عاشور الصدقي

•

يبدو لمن قرأ هذا المقال أن كاتبه لم يطلع على الآيات القرآنية التي فيها أسماء الله وصفاته ، وإنما أخذ أرقامها من الفهارس فقط ، أو لعله قرأها ولم يتدبرها ولم يفقه معانيها ، وقد يكون له في هذا شيء من العذر ، فإنه يقرأ في لغة لم يتقنها ولم يمرن عليها لسانه ولا تفكيره ، فلا يصل إلى شيء من أسرار معانيها وبلاغتها ، أضف إلى ذلك سمو القرآن في عبارته إلى أعلى درجات البلاغة والإعجاز، مما كان سبباً في اختلاف كثير من علماء الإسلام ،

أهل اللغة وأبناء العربية : وظاهرة أخرى نشير إليها إشارة سريعة على مضض ، وهى أن روح المقال يشعر منه القارئ بأن الكاتب لا يؤمن بالله ولا بشيء من صفاته المعروفة لأرباب الأديان السماوية ، فهو ينقد كثيراً من عقائد المسلمين التى تتفق مع عقائد اليهود والنصارى فى صفات الله سبحانه وتعالى بعبارات فيها ألوان من التلاعب بالأفهام والعقول : وقد تكفل الكاتبون الكرام ، والعلماء الكبار : السيد محمد عاشور الصدفى ، والشيخ محمد حامد الفقى ، والشيخ محمد أحمد عرفة ، والأستاذ محمد جاد المولى بك ، وهم الذين تفضلوا بالتعليق على هذا المقال — تكفلوا بنقد كثير من أخطاء الكاتب ، وبيان وجه الحق فيما عمد إلى العدول به عن وجهه الصحيح ، فجزاهم الله أحسن الجزاء .

وبقى مما هاجم به الكاتب الشريعة الإسلامية ، أن عمد إلى أساس من أقوى دعائمها — وهو الأحاديث النبوية — يحاول هدمه بالتشكيك فيه .

وقد كان الرأى تأخير هذا الرد ليكتب فى موضعه ، عند الكلام على الحديث ، ولكن رأى إخوانى أن أبادر بالكتابة فى هذه المناسبة ، احتياطاً من الأثر السيئ لكتابة الكاتب عند نشر أقواله باللغة العربية ، وذيوع آرائه بين أبناء العروبة فى مختلف الأقطار الإسلامية ، وقد كان ضررها قاصراً على من يقرأ الدائرة باللغات الأجنبية وحدها .

لم يأت الكاتب بأى دليل يؤيد طعنه على صحة الأحاديث وثبوتها إلا رأيه ورأى أخ له هو المستشرق ( گولد سيهر ) ثم إثارة الشكوك بكلمات جوفاء لا طائل تحتها ، كادعائه أن من الواضح أن هناك أحاديث كثيرة لا يمكن أن تكون صدرت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن محاولة وجود شيء فى الحديث يمكن القطع بصحة نسبته إليه تاريخياً — محاولة فاشلة ، وأن الفرق الإسلامية لما اختلفت فى الآراء أخذ كل فريق منها يضع أحاديث يؤيد بها رأيه ، وأن الأحاديث التى فيها مشابهة لما ورد فى القرآن مشكوك فيها أيضاً . وكدعوى « گولدسيهر » أن الأحاديث ليست فى الواقع إلا سجلا للجدل الدينى فى القرون الأولى ، ومن ثم كانت قيمتها التاريخية ، لكن هذا السجل مضطرب ، كثير الأغلاط التاريخية ، وفيه معلومات مضللة لم تؤخذ من مصادرها الأولى» ، إلى آخر ما ألقاه من دعاوى ، وما أثاره من شكوك .

وقد عنى المسلمون بحفظ أسانيد شريعتهم من الكتاب والسنة ، بما لم تعن به أمة قبلهم ، فحفظوا القرآن ، ورووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتراً ، آية آية ، وكلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، حفظاً فى الصدور ، وإثباتاً بالكتابة فى المصاحف حتى رووا أوجه نطقه بلهجات القبائل ، ورووا طرق رسمه فى الصحف ، وألفوا فى ذلك كتباً مطولة وافية . وحفظ المسلمون أيضاً عن نبيهم كل أقواله وأفعاله وأحواله ، وهو المبلغ عن ربه

والمبين لشرعه ، والمأمور بإقامة دينه : وكل أقواله وأفعاله بيان للقرآن ، وهو الرسول المعصوم ، والأسوة الحسنة : قال تعالى فى صفته : (وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ٥٣:٣ و ٤) وقال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ١٦:٤٤) وقال أيضاً : (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ٣٣:٢١) : وكان عبد الله بن عمرو بن العاص يكتب كل شيء يسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنهته قريش ، فذكر ذلك للرسول فقال : «اكتب فوالذى نفسى بيده ما خرج منى إلا حق» ففهم المسلمون من كل هذا أنه يجب عليهم أن يحفظوا عن رسولهم كل شيء ، وقد فعلوا ، وأدوا الأمانة على وجهها ، ورووا الأحاديث عنه ، بعضها متواتر إما لفظاً ومعنى ، وإما معنى فقط ، وبعضها بالأحاديث الصحيحة الثابتة ، مما يسمى الحديث الصحيح والحديث الحسن ، ولم يحتجوا فى دينهم بغير هذه الأنواع ، التى لا يعارض فيها إلا جاحد أو مكابر :

ومعنى «المتواتر» عند علماء المصطلح والأصول وغيرهم أنه خبر يرويه جمع من الناس يمتنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب ، عن جمع كثير مثلهم ، وهكذا طبقة بعد أخرى ، حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فهذا لا يمكن أحدا أن يشك فى صحته وثبوته ، اللهم إلا أمثال الكاتب من المستشرقين وأتباعهم ، وهذا النوع من المتواتر كثير جداً فى السنّة ، والقليل منه متواتر بلفظه ومعناه ، وأكثره متواتر بالمعنى ، كعدد الصلوات الخمس ، وعدد الركعات فى كل صلاة ، ومثل كثير من معجزات النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن حاول بعض الناس فى هذا العصر إنكار المعجزات المادية :

ومعنى «المشهور» أنه حديث يرويه رواة ثقات صادقون ، طبقة عن طبقة حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، على أن لا يقل عدد الرواة فى كل طبقة عن ثلاثة ، وهذا أيضاً كثير جداً فى السنّة ، باللفظ وبالمعنى ، وفى الحقيقة إن المتواتر قسم من هذا النوع — المشهور — ولكنه أعلى أقسامه فى الثبوت ، فجعل نوعاً على حدة :

وباقى الأحاديث الصحيحة بعد ذلك يسمى «آحاداً» فى اصطلاحهم ، وهو الحديث الذى رواه الراوى الثقة الصادق عن مثله طبقة بعد طبقة ، حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، يخبر كل واحد من هؤلاء الرواة باسم الذى أخبره ونسبه ، وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان : ليس فى أحد منهم مغمز فى دينه ، ولا مطعن فى صدقه وأمانته ، مع التحرى والضبط لما رووه كلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، وإن كان مروياً بالمعنى ، ثم وصلت هذه الأحاديث الصحيحة ، المعروف نقلتها ، الموثوق برواتها ، إلى أئمة هذا الفن الذين تفرغوا لدرسها ونقدها ، فنقلوا أحوال الرواة وتراجمهم واحداً واحداً ، ونفوا رواية كل من كانت روايته موضع شك ،

ومن كان صدقه وأمانته موضع ريبة، مهما ضؤلت.
وجمعوا هذه الأحاديث فى الكتب ، ورواها الناس عنهم رواية مستفيضة منتشرة ، تبلغ حد التواتر إليهم، وأكثر هذه الأحاديث منقول بنقل الكافة من الناس عن مثلهم إلى أن يصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو داخل فى المتواتر أو فى المشهور ، وإما إلى أحد الصحابة ، وإما إلى أحد التابعين ، وإما إلى أحد الأئمة الأعلام الذين أخذوا عن التابعين أو الذين أخذوا عن أتباع التابعين ، وكلهم موضع الصدق والثقة ، لا مغمز فى واحد منهم ، وكما قال الإمام أبو محمد بن حزم :
« هذا نقل خص الله تعالى به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها ، وأبقاه عندهم غضًّا جديداً على قديم الدهور ... فلا تفوتهم زلة فى كلمة فما فوقها فى شىء من النقل ، إن وقعت لأحدهم ، ولا يمكن فاسقاً أن يقحم فيه كلمة موضوعة ، ولله تعالى الشكر » وقد كتب فى (الملل والنحل) فصلا بديعاً طريفاً فى هذا البحث ، أفاض فيه القول كعادته (ج ٢ ص ٨١ — ٨٤) ، وقارن فيه بين طرق الإثبات التاريخى لأسانيد الشريعة الإسلامية وبين طرق الإثبات لأسانيد غيرها ، ولو أردنا الدفاع عن شريعتنا بالهجوم على غيرها لنقلنا كلامه كله ، ولكننا لا نرضى أن نسير فى هذا الطريق .

إن أئمة هذا الفن — فى الحديث — احتاطوا أشد الاحتياط فى النقل ، فكانوا يحكمون بضعف الحديث لأقل شبهة فى سيرة الناقل الشخصية ، أما إذا اشتبهوا فى صدقه ، وعلموا أنه كذب فى شىء من كلامه فقد رفضوا روايته وسموا حديثه « موضوعاً » أو « مكذوباً » وإن لم يعرف عنه الكذب فى رواية الحديث ، مع علمهم بأنه قد يصدق الكذوب .

وكذلك توثقوا من حفظ كل راو ، وقارنوا رواياته بعضها ببعض ، وبروايات غيره ، فإن وجدوا منه خطأ كثيراً ، وحفظاً غير جيد ضعّفوا روايته وإن كان لا مطعن عليه فى شخصه ولا فى صدقه خشية أن تكون روايته مما خانه فيه الحفظ .

وقد حرروا القواعد التى وضعوها لقبول الحديث ، وحققوها بأقصى ما فى الوسع الإنسانى ، احتياطاً لدينهم ، ونفياً للخطأ عن سنة نبيهم ، فكانت قواعدهم التى ساروا عليها أصح القواعد للإثبات التاريخى وأعلاها وأدقها ، وإن أعرض عنها كثير من الناس وتحاموها بغير علم منهم ولا بينة .

ثم جمعوا هم ومن جاء بعدهم كل ما وصل إليهم من روايات فى الحديث ، صحيحة أو ضعيفة ، مع بيان قوتها أو ضعفها فى أكثر الأحوال ، وبعضهم جمع فى كتابه أحاديث صحيحة واقتصر عليها ، كالبخارى ومسلم ، رضى الله عنهما ، وكتاباهما أصح الكتب ثبوتاً بعد القرآن ، وأحاديثهما لا شك فى صحة شىء منها عند العلماء بهذا الشأن ، وبعض العلماء عنى بجمع الأحاديث التى ثبت أنها

مكذوبة على النبي صلى الله عليه وسلم ليحذر الناس منها : وجمعوا أيضاً كل ما وصل إلى علمهم من أسماء الرواة وأنسابهم وأحوالهم وتفاصيل تراجمهم ، ليكون الباحث على بينة من بحثه فى صحة الحديث ، وألفوا فى كل هذا الدواوين الكبار فى مئات من المجلدات بل آلاف ، مما لا تجد النزر اليسير منه عند أية أمة من سائر الأمم .

أفبعد هذا العمل الضخم ، والإنتاج الهائل العظيم يأتى أولئك المستشرقون ليسحروا أعين الناس ، ويستهووا عقولهم ، ويضعوا الغشاء على أبصارهم : فيزعموا أنه ليس فى الإمكان التحقق من صحة أى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم يثبتوا الأحاديث وينفوها بما تشتهى أنفسهم ، وترضى عقائدهم ، ثم يلقوا على السنّة كلها ظلالا من الشك والريبة ، بالهوى والبهتان ، وبغير برهان ولا دليل ؟ !

إن المطلع على أقوال هؤلاء الناس يراهم يقبلون من الأحاديث أضعفها سنداً وأوهاها رواية ، إذا وافق رأيهم وهواهم ، وإن كان فى كتاب من كتب التاريخ أو السير أو غيرها بدون إسناد ، ويحكمون بالكذب والوضع على أكثر الأحاديث الصحاح ، مما أجمع المسلمون على صحته وثبوته ، ولن تجد لهم قاعدة أو خطة يسيرون عليها فى قبول الأحاديث أو رفضها وكما ترى كاتب هذه المادة : يزعم أن الأحاديث التى تجد فيها مشابهة لما ورد فى القرآن مشكوك فيها ! ! وهذا أقبح ألوان الافتراء ، وأسقط أنواع الاستدلال ، فإن المعقول الواضح أن الحديث الذى يوافق معنى القرآن ، ويؤيده القرآن يكون معناه ثابتاً عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يثبت لفظه ولم يقم إسناده ، ولكن القوم لا يرمون إلى التحقيق العلمى ، والبحث العقلى وإنما يرمون إلى التشكيك ، ثم إلى الشك .

ومن الأمثلة الدالة على مقدار علمهم بإثبات الأحاديث ونفيها أن كاتب مادة « أم الولد » الآتى فى الدائرة ، نقل حديثاً ، ثم زعم أنه تأيدت صحته بما ورد فى كتاب « كنز العمال » مع أن كنز العمال ليس كتاباً فى رواية الحديث ، بل هو مجموع لأحد المتأخرين من أهل الهند فى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى ، وهو نفسه كتاب « الجامع الكبير » للسيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ ولكنه مرتب على أبواب ، لأن الجامع الكبير فهرس لأكثر كتب السنة ، رتب مؤلفه الأحاديث على الحروف الهجائية فى أوائل الألفاظ النبوية ، وجمع فيه الصحيح والضعيف من غير بيان لقيمة كل واحد منها ، ولكنه نسب الأحاديث إلى رواتها من كتب المحدثين : فهل يرى أى عاقل أن نقل الحديث فى كنز العمال يؤيد نفس الحديث فى مصدره الأصلى ؟ ! .

ثم ترى نفس كاتب مادة « أم الولد » يجزم بكذب أحاديث صحيحة ، وبعضها فى الصحيحين « البخارى ومسلم » .

احمد محمد شاكر

**الأسماء الحسنى** : وهى الأسماء القدسية : «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» (سورة الأعراف الآية : ١٨٠) ؛ «له الأسماء الحسنى» (سورة طه ، الآية : ٨ ؛ سورة الحشر ، الآية ٢٤ ، وغيرها) ؛ والورعون من المسلمين يعظمون دوما سر الاسم الذى هو فى الوقت نفسه يفصح عن المسمى ويحجب الاسم (انظر «حجاب الاسم»)

**المطلب الكلامى** : وثمة باب فى علم التوحيد أفرد للأسماء الحسنى . والمشكلة القائمة : هل يمكن لأحد أن يسمى الخالق ؟ ثم عن الإله ، ماذا تعنى الأسماء التى له ؟ **أوليات** : ما هو الاسم ؟ هل هو مطابق للمسمى وللاسمية ؟ (انظر عن هذه المشكلة عامة مادة «اسم») ؛ **استعمال الأسماء القدسية** : جواب رواة الحديث المأثور عن متزمتى الأشاعرة هو أن الأسماء القدسية لا يمكن أن يسمى بها الله إلا عن توقيف به ندرك أن الله ذاته قد صرح به فى القرآن ، ثم وردت به السنة .

ووروده فى هذه الأخيرة على هذا النحو يجب أن يكون محدداً بحديث صحيح أو حسن . ويجيز بعضهم الحكم الممكن المستنبط من إجماع ؛ أما عند المعتزلة والكرّامية فإن العقل إذا أثبت صفة (سواء أكانت من صفات الوجود أو السلب أو الفعل) تصح للرب جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها ، وردت به النصوص أم لم ترد ؛ وهذه حال من تخصيص الاسم عن طريق العقل الإنسانى ؛ ويجيز الغزالى هذا التخريج لتلك الصفات التى يقول إنها تعين دلالة زائدة على الذات ولا يجيزها فى الأسماء الدالة على الذات المقدسة نفسها . وللباقلانى الأشعرى تخريج بين بين تبعه عليه كثير من الأشاعرة المتأخرين ، وهو : إذا كان النص أو الأثر يعطى صفة للرب ، أو يخبرنا عن فعل له (ولكن فى هذه الأحوال فحسب) لوفق قواعد اللغة ، فمن الممكن للمرء تسميته بالاسم المناظر ، حتى ولو لم تنص عليه النصوص . ويلزم المرء أن يستثنى خاصة الأسماء غير المنزّلة التى تستدعى تصوراً منافياً للكمال الإلهى المطلق (فلا يجب أن يسمى الرب عارفاً ، إذ المعرفة تعنى أن ثمة سهواً غلب ، كما يجب ألا يسمى فقيهاً ولا عاقلا ... إلخ) وبوفق هذه المقولات التى أصبحت شائعة فإن الأسماء لهذا يجب أن تكون إما منزلة ، أو على الأقل ترجع إلى جذم منزّل .

**مسألتان واردتان** : ١) الأسماء سرمدية فى قول الأشاعرة ، وهذا على الضد من قول المعتزلة الذين يعدونها محدثة . ب) منحى الماتريدية من الأحناف أنها — أى الأسماء — سواء شأنا وفضلا (انظر : الفقه الأكبر ، جـ ٢ ، ص ٢٦) ؛ منحى الأشاعرة : أن بينها درجات فى الأثر الإلهى ، والاسم : الله له الأسبقية (أو كما يميل الصوفية إلى القول بأن بعض أسماء أخرى لها الأسبقية ، لا تدرك إلا بتجربة جديدة معروفة للداخلين فى الطريقة ، ويصدق هذا أيضاً على الاسم نفسه الذى لا يحاط به) .

**الأسماء التسعة والتسعون** : يذكر حديث مروى عن أبى هريرة : «إن لله تسعة وتسعين

اسماً ، مائة إلا واحداً ، إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل الجنة » . وتلاوة هذه الأسماء فى تدبر أصبحت فى الإسلام من عظمى العبادات الكادّة : والمسلم الورع يكررها متدبراً إياها مستعيناً عادة بحبات السُّبْحَة ( انظر هذه المادة ) التسع والتسعين ، عدا الوهابيين الذين يخالفون هذه العادة على أنها بدعة مذمومة . ويظهر أن ثمة عادة سريانية ( مسيحية ) استخدمت السبحة لعد مسردة من الأسماء القدسية التى كانت أقصر كثيراً من المسردة الإسلامية .

وفى الحق إن الأسماء الحسنى التسعة والتسعين المأثورة لا تستوعب من ناحية مجموع الأسماء القرآنية كلها ، ومن ناحية أخرى فإن بعضها لا يقع بنصه فى القرآن ، ونتيجة لهذا فإن مجموع هذه الأسماء ليس دائماً ثابتاً على الإطلاق ، وكان عرضة لاختلافات . وعلى هذا فإنه لا يغنى فى البت فى المسألة كلها الخاصة بالأسماء القدسية . غير أن الورعين من المسلمين يجعلون لهذه الأسماء التسعة والتسعين مكانة ملحوظة ، فهى تفصح فى وضوح كاف عن إيمان المسلم الورع بربه ، وماذا يعنى له الاسم الأعلى « الله » الذى هو فى ذاته يطوى الأسماء الأخرى جميعها . وسوف نستنبط ثانية المسرد الأكثر قبولا عادة بالاستناد إلى الحديث مع تفسير وشرح مختصر ، وبما أن الفسحة لا تتيح لنا أن نتتبع استعماله تاريخياً فسوف نتناوله فى صورته الأخيرة ، كما ورد فى أكثر تفاسير القرآن ( سورة الإسراء ، الآية ١١٠ ) وكما يتردد لفظ الجلالة « الله » على حدة فإنه يكون الاسم المتم المائة إذا أريد هذا ( وعلى هذا تفسير الجلالين ) ولكنه يعد أحياناً أول المسرد . وفى هذه الحال فإن الاسم السابع والستين « الواحد » يعدل عنه ويدمج فى الاسم الثامن والستين « الأحد » . ( المراجع الرئيسية : المقصد الأسنى للغزالى ، طبعة القاهرة من غير تاريخ ، وخاصة الصفحات ٢٣ — ٧٢ ؛ المواقف لعضد الدين الإيجى بشرح الجرجانى : « شرح المواقف » طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ ، مجلد ٨ ، ص ٢١١ — ٢١٧ ، الذى هو نفسه يشير إلى الغزالى وإلى سيف الدين الآمدى ) .

والترتيب المألوف يمكن إقراره على النحو الآتى : الأسماء الثلاثة عشر الأولى ( أو من الاسم الثانى إلى الاسم الرابع عشر حين يبدأ المسرد بالله ) ترجع إلى الإحصاء القرآنى للآيات ( سورة الحشر الآيات ٢٢ — ٢٤ ) ، والترتيب التالى يبدو أنه غالباً لتقوية الذاكرة ، وهو مقيد بتقفيات وروابط فعلية تجمع بين كل من معنى التوافق والتناقض . إلخ

والارتباط بالصفات حيث نحدده نحن هو ذلك الذى عرضه الغزالى أو الجرجانى . ومما يلاحظ أيضاً أن الجذر العربى لجملة من هذه الأسماء يكشف عن معان مختلفة بل متضادة أحياناً ، وهى لهذا تمثل مجتمعة فى وعى المسلم تلاوة وتدبراً على السبحة . لهذا كان من غير الممكن أحياناً ترجمة اسم إلى لغة أوربية بكلمة واحدة .

**مسرد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين :**

١) الله: اسم يختص به الرب ، يدل على الرب نفسه وقد لا يستعمل فى شىء آخر ؛ ٢ و ٣ ) الرحمن الرحيم : يعتمدان على صفة الإرادة ، وكلاهما يتضمن المعنى نفسه : وعلى أية حال فعند الغزالى : الرحمن غير الرحيم فى أنه يستعمل للرب وحده ( إذ الرحيم تذكّر بالرحمن ، والذى هو من الأسماء الحسنى ) ؛ ٤) الملك : يدل على استغناء ( صفة سلب ) عن كل الأشياء ، وتبعية كل شىء للرب ( صفة إيجاب ) وكمال القدرة القدسية ( من صفات القدرة ) ؛ ٥) القدّوس : فى معنى الانفصال ( من صفات السلب ) وهى تشير إلى : ا) الخلو من كل عيب ؛ ب ) أنه لا بالحدس ولا بالرؤية يدرك غيب الرب . ٦) السلام : ا) مالك السلام الذى لا شية فيه ( من صفات السلب . ب) واهب السلام والخلاص عند بدء الخلق وفى وقت البعث ( من صفات الوجود ) ؛ جـ) سيظهر بركة السلام على خلقه ( من صفات الكلام ) ؛ ٧) المؤمن : ا) بالنظر إلى هذا الاسم فإن أئمة الكلام تكلموا عن إيمان الله « غير المخلوق » فى ذاته ، وعقّب الإيجى أن الله مؤمن بمقدار ما يضع من إيمان فى ذاته ويعدل ما يكون من إيمان فى ذاته ما يضفيه على رسوله ، يعنى أنه يوثق نفسه ويوثق رسله بيقينه الأسمى ؛ أى يكمل إما بتوثيق ذاته ورسوله ( من صفات الكلام ) وإما بالفعل بخلق البرهان الخارق . ب) وقد يسمى الرب أيضاً مؤمناً عند خوارزميه أصلا من أصول الأمان . ٨) المهيمن : أ) الشاهد دوما ، الذى يحيط بكل شىء ( من صفات المعرفة ) . ب) مشاركة لأمين ، تجعل بمعنى مخلص ، صادق فى كلامه ( من صفات الكلام ) ؛ ٩) العزيز : ا ) صفة سلب تعنى عند الغزالى نادر ثمين جداً صعب المنال ، وهكذا الرب لا وجود لمثله حتى إنه لا نظير له مطلقاً ، ضرورى حتى إنه لا شئ يوجد إلا به ، غير ممكن إدراكه فهو وحده يعرف نفسه . وعند الإيجى لا أب له ولا أم ولا مكان يحتويه ولا شئ يشبهه ؛ ب) من صفات الفعل ؛ يعاقب من يشاء ؛ وهو الذى يملك أن يجازى على الأفعال . ١٠) الجبار : فلا يمكن أن يصمد له شىء أو إرادة ؛ وفى معنى آخر للأصل جبر : الذى يعمد إلى الحق ؛ الذى يعيد ما يخص خلقه حسبما يشاء ، وعلى وفق الأحوال ؛ وهى من صفات الفعل أو السلب والإيجاب معاً ، وترادف عظيما فى المعنى ؛ وعلى هذا فهو منزه من كل نقص . ١١) المتكبر : كل شىء يبدو حقيراً بالإضافة إلى ذاته ؛ وعند الإيجى والجرجانى : معناه قريب جداً من عظيم . ١٢ ) الخالق و ١٣ ) البارى : عند الإيجى والجرجانى معنى واحد : المنشئ . خالق الأشياء ؛ ١٤) المصور : المدبر . الذى ينظم صور الأشياء ؛ وهذه الأسماء الثلاثة الأخيرة تعتمد على صفات الفعل . والغزالى يحللها أكثر دقة ، والثلاثة كلها تتضمن السلوك من العدم إلى الوجود ، الأولى للعزم وفقاً للقدر ، والثانية للوجود لذا ناسب تسميتها وجوداً ، والثالثة لتنسيق الأشكال وفقاً لخير السنن .

والأسماء من الثانى إلى الرابع عشر جاءت على نفس الترتيب فى القرآن ( سورة الحشر ، الآيات : ٢٢—٢٤ ) ثم الأسماء التالية مصنفة أفضلية حسب تنغيم الصوت .

١٥) الغفّار : الذى يعلم كيف يتجاوز عن الحكم بالعقاب حتى لمن يستحقه ( الغزالى يجعله — على المشاركة — الوصف الإنسانى للمسيح ، كما يجعل الجبار الوصف الإنسانى لمحمد ) ؛ والغفار من صفات الإرادة ؛ ١٦) القهّار ( من صفات الأفعال السلبية ) ؛ ١٧) الوهّاب : ( صفة وجود ) .

١٨) الرزّاق : يُعنى بدءاً بالحاجات الطبيعية لكل إنسان ( الجرجانى ) وكذلك أيضاً الحاجات الروحانية للمخلوقات المفكرة (الغزالى) ، من صفات الفعل . ١٩) الفتّاح :( ثلاثة ألوان من المعانى تبعاً لاختلاف ما يتضمنه الجذم ) : ا) الظافر الذى يقهر المصاعب ويجلب النصر ( من صفات الوجود ) . ب) الحَكَم ، سواء أصدر حكمه ( من صفات الكلام ) أو جعل الحكم معلوماً ( من صفات الإرادة ) حـ ) الكاشف الذى يكشف للناس ما يظل مغيباً عنهم ( الغزالى ) ؛ ٢٠) العليم : اسم مرتبط ارتباطاً تاماً بصفة العلم التى هى من صفات الماهية ( ذاتى ) ؛ صفة حقيقية مشاركة فى قول الجرجانى .

والأسماء الستة الآتية على حين ترجع إلى أصول قرآنية فهى لم ترد فى القرآن بنصها ، وهى لهذا تعد تواترية ( نقلية ) وهى مسوقة أزواجاً على التضاد والترابط معاً ، وتوضح عطايا الرب التى لا مقابل لها على الإطلاق .

٢١) القابض؛ و ٢٢) الباسط و ٢٣ ) الخافض؛ و٢٤) الرافع و٢٥) المعز و٢٦)المذل و٢٧) السميع ٢٨) البصير : الله يسمع ويرى كل الأشياء وفقاً لصفتين من صفات الذات أكدهما القرآن الكريم ولا يمكن للعقل أن يثبتهما ؛ ٢٩) الحَكَم : فى وضعه حكم ملكوته صورة من الحكمة والتدبر ( الغزالى ) متصلة بصفات المعرفة والكلام والفعل . ٣٠) العدل : لا قبيح يصدر عنه ( من صفات السلب ) ؛ ٣١) اللطيف : الذى يخلق فى عباده نعمة اللطف ليكونوا فى عون بعضهم ( من صفات الفعل ) ؛ ٣٢) الخبير : ا) الحكيم ، وهى قريبة جداً من العليم ، فى معنى العلم بأسرار قلوب الخلق ( من صفات المعرفة ) ؛ ب) الذى يختار ، والذى يقضى مختاراً ( من صفات الكلام ) . ٣٣) الحليم : الذى يمهل العقاب ( من صفات السلب ) ؛ ٣٤) العظيم : ( انظر المعنى الوارد مع الجبار ) ؛ عند الغزالى : الذى وراء حدود إدراك الإنسان تماماً كالأرض والسماء اللتين لا يحاط بهما بلمحة واحدة ؛

٣٥) الغفور : ا) عند الإيجى والجرجانى : مشابهة فى المعنى للغفار تماماً مثل الرحمن الرحيم فهما متشابهان فى المعنى ؛ ب) عند الغزالى : الغفار يؤكد أن الرب يعفو حتى عن الخطايا المتكررة مع أن الغفور تحمل على الإطلاق ودون قيد عفو الرب السرمدى ؛ ٣٦) الشكور ؛ وفى المعنى الاستعارى مأخوذة من شُكر ا ) الذى يعطى كثيراً لقاء قليل ( من صفات الفعل ) ؛ ب) ويثنى على كل من يطيعه ( من صفات الكلام ) .

٣٧) العلى : عند الإيجى : مرادفة للمتكبر ، وعند الغزالى : الذى رتبته فوق رتبة المخلوقات . ٣٨) الكبير : عند الإيجى : مرادفة للمتكبر والعلى وعند الغزالى : مرادفة للعظيم : تعنى الكمال المطلق لجميع المخلوقات . ٣٩) الحفيظ : معنى قريب من عليم عند الإيجى ، فإن الحفظ نقيض الإهمال والسهو ، ولهذا كان لها أصل فى العلم : ا) الرب حافظ ، متصل الفعل ، وبهذا يرقب الكون أجمع ، دون أن تكون رعايته للأشياء واحداً بعد الآخر ( من صفات السلب ) . ب) يؤكد دوام المخلوقات بحفظ يحميها من العاديات ( من صفات العمل ) . ٤٠) المقيت : أربعة ألوان من المعانى : ا) منبع القوة ، لأنه يخلق الغذاء ( المادى والروحى ) ، وهى مرادفة للرزاق ( الغزالى ) . ب) القاصل الذى يقضى ولا يرد قضاؤه ( من صفات القدرة )، ﺣ) الشاهد الذى يعلم الغيب ( من صفات المعرفة ) د) الحاضر . ٤١) الحسيب : ا ) الذى يعطى مايكفى لأنه يخلق لعباده ما هو كاف لهم ( من صفات الوجود ) . ب ) الذى يسأل بكلماته من يتبع الشرع الحساب عما عمل من حسنات وسيئات ( من صفات الكلام ) . ٤٢) الجليل : ا) عند الغزالى : إظهار جلال الصفات الإلهية الذى يميز هذا الاسم عن الكبير والعظيم ، بمعانيهما المتقاربة . ب) وعند الإيجى : مرادف للمتكبر . ﺣ) وعند الجرجانى : موصوف بصفات الجلال والجمال . ٤٣) الكريم : أربعة ألوان من المعانى : ا) ذو الجود ( من صفات الفعل ) . ب) الذى يقدر قدر الجود ( من صفات القوة ) . ﺣ) منه يفيض جميع السمو ( من الصفات الإضافية ) . د ) الذى يغفر الذنوب . ٤٤) الرقيب : قريب فى المعنى من حفيظ ( ومن ثم فهو مشتق من معنى عليم ) ويؤكد الغزالى أن ملاحظته للأشياء لازمة دائمة لا يغفل عنها . ٤٥) المجيب : الذى يجيب دعوات الضارعين ، وعند الغزالى : الذى يعجل فيكفى الخلق مايحتاجون ، الذى يسعفهم . ٤٦) الواسع : الذى يشمل بكرمه كل الأشياء ، ويبسط جوده إلى كل موجود : علمه بكل معلوم . قدرته على كل شىء يمكن أن يعزم عليه ، على الإطلاق ودون حاجة إلى الالتفات على التوالى للأشياء ( الجرجانى ) . ٤٧) الحكيم : مرادف للعليم ( الإيجى ) ذو الحكمة ، ذو العلم بالأشياء كما تقع منه وبنتائج الأفعال على ما هو ملائم . ب) الحازم فى حكمه ، الذى يطابق بين السلامة التامة فى رعايته لهداية العالم وبين المنفعة فى تنفيذ شرائعه . ٤٨) الودود : ا ) الذى يحب الحسن من خلقه ويدبره لهم دون عوض . ب ) ترجع إلى الصفة التى منها يتوجه الثناء الذى يثنى به على المؤمن والجزاء الذى يعطيه إياه . ٤٩) المجيد : ا) الجميل الأفعال ، الوافر الإحسان . ب) الثناء الذى يستحقه يختص به وحده ٥٠ ) الباعث : الذى يحيى كل مخلوق يوم النشور ( هذا الاسم وحده له أصل تواترى ) ٥١) الشهيد : ا) الذى يعلم الغيب ب) الذى

هو حاضر ( انظر المعنى الثالث للمقيت ) ٥
٥٢) الحق : تدل على العدل ( من الصفة ذاتها ) ؛ ا ) ضرورى بجوهره . ب) صادق حقاً فى كلامه . حـ ) إليه يرجع الصدق ، الجـلى ، ٥٣) الوكيل : الذى يوكل إليه كل شئ : الذى يرعى حاجات الخلق كلها ؛ ٥٤) القوى : الذى يملك القوة على الأشياء جميعها . ٥٥) المتين : الذى لا حد لقوته . ٥٦) الولى : فى معنى المعين ، الحامى ، وأيضاً القابض على زمام الملكوت ، ٥٧) الحميد : المستحق للحمد ( من صفات الإضافة) ٥٨) المحصى : الذى يدرك الأشياء المعدودة ويعرفها معرفة شاملة ( العليم ) وله القدرة عليها ( القادر ) . ٥٩) المبدئ : الخالق المطلق للكائنات الذى منته للخير البحت ، ٦٠) المعيد : الذى يهيئ الخلق للعودة بعد فنائهم ؛ ٦١) المحيى . ٦٢) المميت : الذى يسبب الحياة والموت ؛ ٦٣) الحى : إحدى صفات الذات فى المعنى الظاهر ( الإيجى ) ؛ الرب فاعل ورقيب فلا أحد يؤثر فيه على أية حال ، ولا أحد يمكنه أن يراه دون أن يموت ، فهو حى فى أعلى درجات الحياة وأعظمها كمالا ، بسبب كماله المطلق فى تأثيره وعلمه ( الغزالى ) . ٦٤) القيوم : الباقى فى ذاته وبذاته دون أى سبب آخر للوجود غير ذاته ( من صفات السلب ) . ب) الذى يسوس المخلوقات ويسوسها ، ولا أحد يوجد دونه ؛ ٦٥) الواجد : الذى لا يعوزه شئ ولا يحتاج إلى شئ ( من صفات السلب ) . ٦٦) الماجد ( من صفات الإضافة ) إليه السلطة والقوة ( ملاحظة : أكثر العادين يزيدون هنا ؛ الواحد ، الفرد ؛ والغزالى والإيجى اللذان يحذفانه يذكران المعنى مرتبطاً بشروح الأسماء الآتية ) ؛ ٦٧) الأحد ، من صفات الذات العليا ، الصفة ذاتها التى للكمال القدسى تختلف عن الواحد كما يأتى : الأحد الفرد بذاته ، تجرد مطلق للذات ، الغلبة وانقطاع النظير للصفات القدسية ؛ الواحد ؛ الرب الفرد ؛ لا رب آخر ؛ ٦٨) الصمد ؛ أ ) الحاكم الذى يحكم ( من صفات الإضافة ) . ب) معنى قريب من الحليم ، الذى لا تعنيه ولا تغضبه أعمال خصومه ( من صفات النفى ) . حـ ) السامى المقام جداً . د) الذى يتضرع إليه الإنسان ويتوسل ( من صفات الإضافة ) ، هـ ) المصمت الذى لا جوف له ولا أجزاء يمكن أن ينقسم إليها ؛ ٦٩) القادر . ٧٠) المقتدر ، ٧١) المقدم ؛ ٧٢) المؤخر : الذى يقرب ويبعد ؛ الذى يدنى إليه كل من يريد ويطلعه على قربه ويبعد ويهمل كل من أراد ؛ ٧٣) الأول . ٧٤) الآخر ، هو قبل كل شئ ولا شئ قبله ، هو بعد كل شئ ولا شئ بعده ( السبب الأول ؛ فعال بات — عند الغزالى — من صفات السلب ) ٧٥) الظاهر ، ٧٦) الباطن : ا ) عرف بالبرهان القاطع ( من صفات الإضافة ) . ب) الذى تتجلى سيطرته على كل الأشياء ( من صفات الفعل ) ؛ خفى ؛ ا ) محجوب عن الحواس ( من صفات السلب ) ، ب) الذى يعلم الأشياء الخفية ( من صفات العلم ) ، ٧٧) الوالى ، الحاكم ( الإيجى ) . ٧٨) المتعالى ؛

مرادف للعلىّ ولكن مع إضافة معنى النصر ؛ ٧٩) البرّ : الذى يحدث البر ليعمل عمله فى القلب ويكون منبع المنافع : ٨٠) التواب : ٨١) المنتقم : ٨٢) العفوّ : ٨٣) الرؤوف (معنى قريب من رحيم ، عند الغزالى ) : ٨٤) مالك الملك ؛ ٨٥) ذو الجلال والإكرام : معنى قريب من الجليل فى رأى الإيجى والآمدى . ٨٦) المقسط . ويخص ذلك الغزالى بيوم الحساب ( يذكر الجرجانى أن الأصل—اعتماداً على الصيغ الفعلية—له كل من معنى العدل والجور ) : ٨٧) الجامع ا) المؤلف بين الكائنات على حسب تماثلها وتباينها وتضادها ( الغزالى ) . ب) الذى يجمع بين الغرماء يوم الحساب ( الإيجى — الجرجانى ) ؛ ٨٨) الغنى ؛ ٨٩) المغنى . ٩٠) المانع ( اسم تواترى فحسب ) الدافع الواقى ، متصل بالحافظ الحارس اليقظ ، والحافظ تبرز فكرة الحراسة والحماية ؛ والمانع فكرة منع المصائب وصدها : ٩١) الضار ، ٩٢) النافع : اسمان تواتريان فقط ، فهما يفصحان عن أن السيئة والحسنة ، والخسران والربح ، والضر والنفع ، تعزى إلى الله وحده : ٩٣ )النور : ا) له فى ذاته برهان جلى تام . ب) هو الذى يجعل الأشياء كلها جلية واضحة ، بإخراجه إياها من العدم إلى الوجود : ٩٤) الهادى : الذى يخلق الهدى فى قلوب المؤمنين ، ويهدى كل كائن عاقلا أو غير عاقل ، إلى غايته ؛ ٩٥) البديع : ا) الذى خلق وأبدع دون مثال سبق ؛ ب ) الذى هو ذاته أول على الإطلاق ولا شىء يشبهه ؛ ٩٦) الباقى : ٩٧) الوارث : الذى يستمر وجوده بعد فناء الخلق ، وإليه يرجع كل ما تملكه مخلوقاته : ٩٨) الرشيد : ٩٩) الصبور ، معنى قريب من الحليم ( اسم تواترى فحسب ) :

هذا هو مسرد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين ؛ وثمة مسارد أخرى تزيد أحياناً على هذا العدد ، فبعضها يعدّ : الرب ، والمنعم ، والمعطى ، والصادق ، والستار ... إلخ .

وصفوة القول أن ثمة دراسات عدة للأسماء القدسية التى تذهب فى تصنيفها حسب الصفات ( وعلى هذا الغزالى ، المقصد ، ص : ٧٢ ) مع ميل مقصود إلى إسباغ لون من التأمل الروحى على هذا الغرض. وثمة أمثلة كثيرة لهذا فى التصوف، ومن ثم فلم يعد هذا الأمر مسألة إيراد شرح لهذه الأسماء الحسنى التسعة والتسعين بمقدار ما هو تطبيق لجميع قواعد التوقيف واللغة لتبجيل هذا السر القدس ؛ وعن استعمال الأسماء القدسية فى توسلات الصوفيه انظر مادة « ذكر » .

المصادر :

(١) علاوة على الكتاب العرب الذين ورد ذكرهم فى صلب المادة فإنه ينبغى الرجوع إلى تفاسير القرآن الكبرى ، والرسائل الكثيرة جداً عن الكلام ، الفصل الخاص بالأسماء الحسنى ؛ (٢) ونسوق مثالا من كثير عن تأمل صوفى من الصوفية فنحيل القارئ إلى : ابن عطاء الله السكندرى : القصد المجرّد فى معرفة الاسم المفرد ،

القاهرة ، طبعة الأزهر ، سنة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م

(٣) مراجع باللغات الأوروبية A.J. Wensinck : *Muslim Creed* كمبردج سنة ١٩٣٢ ، ص ١٩٦ ، ٢٣٩ ؛

(٤) وثمة مسردة لا تمثل الأسماء الحسنى خير تمثيل فى J. Windrow Sweetman : *Islam and Christian Theology* مجلد ١ ، جـ ١ ، مطبعة لاترويرث ، سنة ١٩٤٥ ، ص ٢١٥–٢١٦ ؛ (٥) Asin Palacios : *El justo medio en la Crencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel* ( وهى ترجمة كتاب الاقتصاد تعقبها ترجمة أجزاء من المقصد مع التعليق عليها ) ، مدريد سنة ١٩٢٩ ، ص ٤٣٥ – ٤٧١

(٦) Y. Moubarac : *Les Noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants et épigraphie sud-sémitique* فى *Muséon* ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٨٦ وما بعدها .

الأبيارى [ گارديه L. Gardet ]

## تعقيب على مادة « الأسماء الحسنى »

فى المادة — مع إلمامها بأطراف الموضوع — إيجاز مسرف طوى فى طياته التفسير المشبع الذى يجب أن يتصل بكل اسم من الأسماء الحسنى ؛ والمادة — فى إيجازها هذا — تكاد لا تعد مرجعاً مجزئاً ، إذ هى ليست غير نظرة فى هذه الأسماء مجموعة مع موازنة عابرة بين بعضها البعض ، كما أنه ثمة شروح أوردت وأهمل غيرها ، وفى هذا الذى ترك تتمة وجلاء ، وثمة إحالات إلى مواد هى تمهيد لهذا المقال ، وكان لا بد من أن توجز هنا إيجازاً ، إذ هى المدخل إليه والمقال عليها ينبنى ، وهى إلى هذا لم توف فى أمكنتها التوفية كلها ؛ لهذا كان لا بد لهذا التعقيب من تمهيد يشمل الكلام عن الاسم والمسمى والتسمية فى إيجاز غير مخل ، يكون مدخلا إلى الكلام عن الأسماء الحسنى : وإذ كنت أرى أنه لا بد من أن يستوى مع هذا المقال شرح واف للأسماء الحسنى نقى من الشوائب ، لكى يغنى به القارئ ، ولا يجتزئ بهذه النظرة التى هى أقرب للرأى منها إلى العرض الأمين ، لهذا وذاك رأيت أن أعقب ممهداً لهذا التعقيب بما ذكرت حتى أغنى القارئ بحاجته عن الأسماء الحسنى ، ولا أعنيه الرجوع إلى مرجع آخر ، إلا فيما ندر وكان فوق حاجة المستفيد عامة ، فأقول :

قال التفتازانى : الاسم ، هو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى ، وهو يعم جميع أنواع الكلمة ، والمسمى ، هو المعنى الذى وضع الاسم بإزائه ، والتسمية ، هى وضع الاسم للمعنى ؛ وقد يراد بها ذكر الشىء باسمه ، فيقال : سمى زيداً ، ولم يسم عمراً .

وفى « جامع الرموز » ، عند الكلام على جواز اليمين باسم الله تعالى : الاسم عرفاً لفظ دال على الذات والصفة معاً ، كالرحمن والرحيم ، والله اسم دال على ذات الواجب ، فهو اسم للذات .

وقال الأشعرى : قد يكون الاسم عين المسمى ، أى ذاته من حيث هى ، نحو « الله » ، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ، وقد يكون غيره ، نحو « الخالق » و « الرازق » ، مما يدل على نسبة إلى غيره ، ولا شك أن تلك النسبة غيره ، وقد يكون

لا هو ولا غيره ، مثل «العليم» و«القدير» ، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ، فإن تلك الصفة لا هو ولا غيره ، فهكذا الذات المأخوذة منها .

وقال الآمدى : اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هى نفس الأقوال الدالة ، وأن الاسم هو نفس المدلول .

وذهب ابن فورك إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه ، فقولك الله ، دال على اسم هو المسمى ، وكذلك قولك عالم وخالق ، فإنه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً .

وقال بعضهم : من الأسماء ما هو عين كالوجود والذات ؛ ومنها ما هو غير كالخالق ، فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق ، وخلقه غير ذاته ؛ ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً ، كالعالِم ، فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها ، فهو لم يُرِد بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله ، كما أريد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلولها .

وقد اعتبر ابن فورك ومن وافقه المدلول المطابقى ، وأرادوا بالمسمى ما وضع الاسم بإزائه ، فقالوا : إن الاسم نفس المسمى .

وأراد بعضهم بالمسمى ما يطلق عليه الاسم ، وجعل المدلول أعم من المطابقى ، وعد فى أسماء الصفات المعانى المقصودة ، وزعم أن مدلول الخالق الخلق ، وأنه غير ذات الخالق ، وذلك لأن صفات الأفعال غير الموصوف ، وأن الصفات التى لا عينه ولا غيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها .

وأراد الأشعرى بالمسمى ما يطلق عليه الاسم ، أعنى الذات ، واعتبر المدلول المطابقى ، وحكم بغيرية هذا المدلول ، أو بكونه لا هو ولا غير ، باعتبار المدلول التضمنى .

وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية .

وذهب أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى ، فيطلق على كل منهما ، ويفهم المقصود بحسب القرائن .

وذهب الرازى إلى أن الاسم هو المسمى .

وعن الغزالى أنه مغاير لهما ، لأن التسمية وطرفها مغايرة قطعاً . ( من شرح المواقف )

* * *

وقال أبو البقاء : كل كلمة تدل على معنى فى نفسها ولا تتعرض لزمان فهى الاسم ... والاسم مساه ما سواه ، أو هو مسماه ، أو مساه لا هو ولا ما سواه .

ثم قال : والاسم لغةً ما وضع لشىء من الأشياء ودل على معنى من المعانى ، جوهراً كان أو عرضاً ، فيشمل الفعل والحرف أيضاً ، ومنه قوله تعالى ( وعلم آدم الأسماء كلها ) أى أسماء الجواهر والأعراض كلها ؛ واشتقاقاً هو ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه إلى الذهن ، من الألفاظ والصفات والأفعال ؛ وعرفاً هو اللفظ الموضوع لمعنى ، سواء كان مركباً أو مفرداً ، مخبرا عنه أو خبراً أو رابطة بينهما .

ثم قال : والاسم أيضاً ذات الشيء ، قال ابن عطية : ذات ومسمى وعين واسم بمعنى .

وقال : الاسم أيضاً الصفة ، يقال : الحق والخالق والعليم أسماء الله تعالى، وهو رأى الأشعرى ؛ والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بإزائه ، والتسمية هى وضع الاسم للمعنى ؛ وقد يراد بالاسم نفس مدلوله ، وبالمسمى الذات من حيث هى هى ؛ وبالتسمية نفس الأقوال ؛ وقد يراد ذكر الشيء باسمه ، كما يقال : سمى زيداً ولم يسم عمراً ؛

وقال : والاسم إن دل على معنى يقوم بذاته فهو اسم عين ، كالرجل والحجر ؛ وإلا فاسم معنى ، سواءكان معناه وجودياً كالعلم ، أو عدمياً كالجهل .

ومثل زيد وعمرو ، هو اسم علم ، ومثل رجل وامرأة ، هو اسم لازم ، أى لا ينقلب ولا يفارق، ومثل صغير وكبير ، هو اسم مفارق ؛ ومثل كاتب وخياط ، اسم مشتق ، ومثل غلام جعفر ، وثوب زيد ، هو اسم مضاف ، ومثل فلان أسد ، هو اسم مشبه ؛ ومثل أب وأم ، هو اسم منسوب يثبت بنفسه ويثبت غيره ؛ ومثل حيوان وناس ، اسم جنس .

والاسم ـ باعتبار معناه ـ على ستة أقسام، فنحو : زيد ، جزئى حقيقى ؛ ونحو : الإنسان ، كلى متواطئ ؛ ونحو : الوجود ، كلى مشكك ؛ ونحو : العين ، مشترك ؛ ونحو : الصلاة ، منقول متروك ؛ ونحو : الأسد : حقيقى ومجاز .

ووقوع الاسم على الشيء باعتبار ذاته كالأعلام، وباعتبار صفة حقيقية قائمة بذاته ، كالأسود والأبيض والحار والبارد ، وباعتبار جزء من أجزاء ذاته ، كقولنا للحيوان: إنه جوهر وجسم ، وباعتبار صفة إضافية فقط ، كقولنا للشيء : إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك ، وباعتبار صفة سلبية كالأعمى والفقير ، وباعتبار صفة حقيقية مع صفة إضافية ، كقولنا للشيء : إنه عالم وقادر ، فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات ، وكذا القدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ؛ وباعتبار صفتين : حقيقية وسلبية، كشجاع وهى الملكة وعدم البخل ؛ وباعتبار صفتين: إضافية وسلبية ، كالأول، لأنه سابق لغيره ولم يسبقه غيره ؛ وقيوم ، لأنه غير محتاج إلى غيره ومقوم لغيره ؛ وباعتبار الصفات الثلاث كالإله ، لأنه دال على وجوبه لذاته وعلى إيجاده لغيره وعلى تنزيهه عما لا يليق به .

والاسم الواقع فى الكلام قد يراد به نفس لفظه كما يقال : زيد معرب ، وضرب فعل ماض ، ومن حرف جر ؛ وقد يراد به معناه ، كقولنا : زيد كاتب ؛ وقد يراد به نفس ماهية المسمى ، مثل : الإنسان نوع ، والحيوان جنس ؛ وقد يراد به فرد ، نحو : جاءنى إنسان ، ورأيت حيواناً ؛ وقد يراد جزؤها ، كالناطق ؛ أو عارض لها كالضاحك .

ولا يبعد أن يقع اختلاف واشتباه فى أن اسم الشيء نفس مسماه أو غيره ، وفى مثل كتبت زيداً ،

يراد به اللفظ ، ومثل : كتب زيد، يراد به المسمى ؛ وإذا أطلق بلا قرينة ترجح اللفظ أو المسمى ، كما فى قولك: زيد حسن، فإنه يحتملهما بلا رجحان، فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ ، وبالعينية على المسمى .

وعند النحويين غير المسمى ، إذ لو كان إياه لما جازت إضافته إليه، إذ الشيء لا يضاف إلى نفسه: والاسم هو اللفظ المعلق على الحقيقة ، عيناً كانت تلك الحقيقة أو معنى ، تمييزا لها باللقب ممن يشاركها فى النوع . والمسمى هى تلك الحقيقة ، وهى ذات ذلك اللقب ، أى صاحبه ؛ فمن ذلك : لقيته ذات مرة ، والمراد الزمن المسمى بهذا الاسم ، الذى هو مرة ؛ والدليل على التغاير بينهما أيضاً ثبوت كل منهما حال عدم الآخر ، كالحقائق التى ما وضعوا لها اسما بعينه ، وكألفاظ المعدوم والمنفى ، وكالأسماء المترادفة والمشتركة ، فإن كثرة المسميات ووحدة الاسم فى المشترك ، وبالعكس فى المترادف، توجب المغايرة ، لاسيما أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ؛

والمسمى قد يكون باقياً ، بل قد يكون واجب الوجود لذاته .

وإطلاق الاسم بمعنى الصفة على ما مدلوله مجرد الذات ، بلا معنى زائد ، محل نظر ، فإن قيل : لو كان الاسم هو المسمى لاستقام أن يقال : إن الله اسم ، كما يستقيم القول بأن الله مسمى ، واستقام أن يقال بأنه عبد اسم الله ، كما يستقيم القول بأنه عبد الله .

قال صاحب « الكافى » : السبيل فى مثله التوقيف ، ولم يرد التوقيف بأن اسم الله هو الله ، ولا بأن عبد اسم الله عبد الله .

والمحكى عن المعتزلة أن الاسم غير المسمى ، ولفظ الاسم فى قوله تعالى ( سبح اسم ربك ) و ( تبارك اسم ربك ) مقحم .

قال أبو البقاء : ولنا أن تلكما الآيتين دليل على أنهما واحد ، إذ لو كان الاسم غير المسمى لكان أمراً بالتسبيح لغير الله ، وعلى هذا إذا قال : زينب طالق ، واسم امرأته زينب ، يقع على ذات المرأة لا على اسمها ؛ وإذا استعمل بمعنى التسمية يكون غير المسمى لا محالة ، فجواب : ما اسمك ؟ زيد ، لأن ما لغير العقلاء ، وجواب : من زيد ؟ أنا ، بالإضافة إلى الذات .

فالاسم هو مدلول اللفظ لا اللفظ ، يقال : زيد هذا الشخص ، وزيد جاء ، ولو كان هو اللفظ لما صح الإسناد ، نعلم أنه غير المسمى خارجاً لا مفهوماً .

وأما اللفظ الحاصل بالتكلم ، وهو الحروف المركبة تركيباً مخصوصاً ، فيسمى بالتسمية .

ثم إن الاسم إما أن يوضع لذات معينة من غير ملاحظة معنى من المعانى معها ، مثل الإبل والفرس ، وإما أن يوضع لذات معينة باعتبار صدق معنى ما عليها ، فيلاحظ الواضع تلك الذات باعتبار

صدق ذلك المعنى عليها ، ثم يوضع الاسم بإزاء تلك الذات فقط ، خارجاً عنها ذلك المعنى ، أو بإزاء الذات المتصفة بذلك المعنى ، داخلا ذلك المعنى فى الموضوع له ، فيكون المعنى سبباً باعثاً للوضع فى هاتين الصورتين ، مع أنه خارج فى الصورة الأولى داخل فى الثانية .

وكل من هذه الأقسام الثلاثة اسم يوصف ولا يوصف به ، إذ مدلوله الذات المعينة القائمة بنفسها ، ممتنعة القيام بغيرها ، حتى يوصف بها الغير . وإما أن يوضع لذات مبهمة يقوم بها معنى معين ، على أن يكون قيام ذلك المعنى بأية ذات كانت من الذوات مصححاً للإطلاق : فهذا القسم هو الصفة ، إذ مدلوله قائم بغيره لا بنفسه ، لأنه مركب من مفهوم الذات المبهمة والمعنى : وقيام المعنى بغيره ظاهر ، وكذا الذات المبهمة معنى من المعانى ، إذ لا استقلال له بنفسه فيقوم بغيره : والضابط فيه هو أن كل ذات قامت بها صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات ، وكذا كل واحد من الصفات غير الآخر إن اختلفت بالذوات ، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه ، عند انفراده ، غير مفهوم الآخر لا محالة : وإن كانت الصفات غير ما قامت به من الذات فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها أو ما وضع لها وللذات من غير اشتقاق ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله : فعلى هذا ، وإن صح القول بأن علم الله غير ما قام به من الذات لا يصح أن يقال إن علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه ، إذ ليس هو عين مجموع الذات مع الصفات ، ولعل هذا هو المراد بقول بعضهم إن الصفات النفسية لا هى ولا هى غيره .

وعلى هذا فالإله اسم لا وصف ، مع أنه صالح للوصفية أيضاً لاشتمال معناه على الذات المبهمة القائمة بها معنى وعيناً : والدليل على ذلك جريان الأوصاف عليه وعدم جريانه على موصوف ، والسبب فى ذلك كونه فى أصل وضعه لذات معينة باعتبار وصف الألوهية ، ومعلوم أن الذات المعينة قائمة بنفسها لا يحتمل قيامها بغيرها حتى يصح إجراء اللفظ الدال عليها على موصوف ما ، وهذا هو الفرق بين الاسم والصفة .

* * *

ويقول الجرجانى فى شرح المواقف : الاسم الذى يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات ، بأن يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هى ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل الصادر عنه ، فالمأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى ، سواء كان الوصف حقيقياً كالعليم ، أو إضافياً كالماجد بمعنى العالى ، أو سلبياً كالقدوس ، وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق : وأما المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان فمحال ، لانتفاء التركيب فى ذاته ، فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه .

أما المأخوذ من الذات ، فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته

الخصوصة ، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز، لأن وضع الاسم لمعنى نوع من تعقله ووسيلة إلى تفهيمه ، فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم ، فإنه لا يتصور اسم بإزائه ، وفيه بحث ، لأن الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ، إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه ما ، ويوضع الاسم لخصوصية يقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ، ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم ، كما فى لفظ الله ، فإنه اسم علم له ، موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه .

* * *

وفى شرح القصيدة الفارضية فى علم التصوف : الأسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والأفعال إلى : الذاتية كالله ، والصفاتية كالعليم ، والأفعالية كالخالق ، وتنحصر باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها فى الجمالية كاللطيف ، والجلالية كالقهار .

والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها إلى : ذاتية ، وهى سبعة : العلم والحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ؛ وباعتبار تعلقها بالخلق إلى : أفعالية ، وهى ما عدا السبعة .

ولكل مخلوق سوى الإنسان حظ من بعض الأسماء دون الكل ، كحظ الملائكة من اسم السبّوح والقدّوس ، ولذا قالوا : نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر ، ولذلك عصى واستكبر ، واختص الإنسان بالحظ من جميعها ، ولذلك أطاع تارة وعصى أخرى ، وقوله تعالى ( وعلّم آدم الأسماء كلها ) أى ركب فى فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفة وهيأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الأسماء الجلالية والجمالية ، وعبر عنهما بيديه ، فقال لإبليس ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ) وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة لأنه إما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة ، أو الجلال كملائكة العذاب : وعلامة التحقق باسم من أسماء الله أن يجد معناه فى نفسه ، كالمتحقق باسم الحق ، علامته ألا يتغير بشىء ، كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقاً لتحققه بهذا الاسم .

وفى الإنسان الكامل : أسماء الله تعالى على قسمين ، القسم الأول هى الذاتية كالأحد والواحد والفرد والصمد والعظيم والحى والعزيز والكبير والمتعال وأشباه ذلك ، والقسم الثانى هى الصفاتية ، كالعليم والقادر ، ولو كانت من الأسماء النفسية ، وكالمعطى والخلاق ، ولو كانت من الأفعالية .

* * *

ويقول التّهانوى : اعلم أن تسميته تعالى بالأسماء توقيفية ، أى يتوقف إطلاقها على الإذن فيه وليس الكلام فى أسماء الأعلام الموضوعة فى اللغات إنما النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال .

وذهب المعتزلة والكرّامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليها اسم يدل على اتصافه بها ، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعى أو لا ، وكذا الحال فى الأفعال .

وقال القاضي أبو بكر : كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه به بلاتوقيف ، إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ، ولذا لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف ، لأن المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ، وكذا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطبيب ونحو ذلك .

وقد يقال : لابد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف .

وقال القاضي أبو بكر : لابد من التوقيف ، وهو المختار ، وذلك للاحتياط ، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا ، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع . فإن قلت : من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها ، كالماكر ، أجيب بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب أو السنة بحسب اقتضاء المقام ورعاية أدب وسياق الكلام ، بل يجب أن يخلو عن نوع تعظيم

* * *

وقال الغزالي : الحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة ، ولا سبيل إلى كشف الحق فيه إلا ببيان معنى كل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفرداً ، ثم بيان معنى قولك : هو هو ، ومعنى قولنا : هو غيره . وكل علم تصديقي ، أعني علم ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ، فإنه لا محالة لفظه قضية تشتمل على موصوف وصفة ونسبة لتلك الصفة إلى الموصوف ، فلا بد وأن تتقدم عليه المعرفة بالموصوف وحده على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ، ثم المعرفة بالصفة وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ، ثم النظر في نسبة الصفة إلى الموصوف ، أنها موجودة له أو منفية عنه ، فمن أراد مثلا أن يعلم أن الملك قديم أو حادث ، فلا بد وأن يعرف أولا معنى لفظ الملك ، ثم معنى القديم والحادث ، ثم ينظر في إثبات أحد الوصفين للملك أو نفيه عنه ، فلذلك لابد من معرفته معنى الاسم ومعنى المسمى ومعنى التسمية ، ومعرفة معنى هو هو ، والهوية والغيرية حتى يتصور أن يعرف بعد ذلك أنه هو أو غيره .

وحد الاسم وحقيقته أن للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان . أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي ، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري ، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي ؛ فإن السماء مثلا لها وجود في عينها ونفسها ، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا ، لأن صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثم في خيالنا حتى لو عدمت السماء مثلا وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا . وهذه الصورة هي التي يعبر عنها بالعلم ، وهو مثال المعلوم ، فإنه محاك للمعلوم ومواز له ، وهو كالصورة المنطبعة في المرآة فإنها محاكية للصورة الخارجة المقابلة لها . فالعلم إذن مثال الذهن في المعلوم .

وأما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات قطعت أربع تقطيعات ، يعبر عن القطعة الأولى بالسين ، وعن الثانية بالميم ، وعن الثالثة

بالألف ، وعن الرابعة بالهمزة ، وهو قولنا : سماء . فالقول دليل على ما هو فى الذهن ، وما فى الذهن صورة لما فى الوجود مطابقة له ؛ ولو لم يكن وجود فى الأعيان لم تنطبع صورة فى الأذهان . ولو لم تنطبع صورة فى الأذهان لم يشعر بها إنسان ، ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان .

فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية ؛ والإنسان مثلا من حيث إنه موجود فى الأعيان يلحقه أنه نائم ويقظان وحىّ وميت وماشٍ وقاعد وغير ذلك ، ومن حيث إنه موجود فى الأذهان يلحقه أنه مبتدأ وخبر وعام وخاص وجزئى وكلى وقضية وغير ذلك ؛ ومن حيث إنه موجود فى اللسان يلحقه أنه عربى وعجمى وتركى وزنجى وكثير الحروف وقليلها ، وإنه اسم وفعل وحرف وغير ذلك .

وهذا الوجود يجوز أن يختلف بالأعصار ويتفاوت فى عادة أهل الأمصار . فأما الوجود الذى فى الأعيان والأذهان فلا يختلف بالأعصار والأمم البتة .

والمراد بالاسم هنا الذى فى اللسان دون الذى فى الأعيان والأذهان ؛ وإذا عرفت أن الاسم إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة ، فاعلم أن كل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له ؛ ويقال للموضوع له : المسمى ، وهو المدلول عليه ، من حيث إنه يدل عليه ، ويقال للواضع : المسمى ؛ ويقال للوضع : التسمية ؛ وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع ، كالذى ينادى شخصاً ويقول : يازيد ، فيقال : سماه ، وإن قال : أبا بكر ، يقال : كنّاه .

وكان لفظ التسمية مشتركاً بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم ، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر .

ويجرى الاسم والتسمية والمسمى مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك ؛ وهذه أربعة أسام متباينة تدل على معان مختلفة ، فالحركة تدل على النقلة من مكان إلى مكان ، والتحريك يدل على إيجاد هذه الحركة ، والمحرك يدل على فاعل الحركة ، والتحرك يدل على الشىء الذى فيه الحركة ، مع كونه صادراً من فاعل كالمتحرك الذى لا يدل إلا على المحل الذى فيه الحركة ولا يدل على الفاعل .

ثم قال : ومن ظن أن الاسم هو المسمى ، على قياس الأسماء المترادفة ، كما يقال : الخمر هى العقار ، فقد أخطأ ، لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم ، إذ الاسم لفظ دال والمسمى مدلول ، وقد يكون غير لفظ ، ولأن الاسم عجمى وتركى وعربى ، أى موضوع العجم والترك والعرب ، والمسمى قد لا يكون كذلك ؛ والاسم إذا سئل عنه قيل : ما هو ؟ والمسمى إذا سئل عنه قيل : من هو ؟ وإذا سمى الجميل باسم قبيح ، قيل اسم قبيح ومسمى حسن ، وإذا سمى باسم كثير الحروف ثقيل المخارج ، قيل اسم ثقيل ومسمى خفيف . والاسم قد يكون مجازاً والاسم لا يكون مجازاً . والاسم قد يتبدل على سبيل التفاؤل والمسمى لا يتبدل ، فهذا كله يعرفك أن الاسم غير المسمى .

وقد يقال : إن الاسم هو المسمى ، على معنى أن المسمى مشتق من الاسم ، فيدخل فيه كما يدخل السيف فى مفهوم الصارم ؛ وهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون التسمية والمسمَّى والاسم كله واحداً ، لأن الكل مشتق من الاسم ويدل عليه : وهذا مجازفة من الكلام ، إذ الاسم دلالة ، وله مدلول هو المسمى ، ووضعه فعل فاعل مختار ، وهو التسمية ، ثم إن المسمى ليس اسما بصفة ، ولا التسمية اسما بصفة ، فبصح هذا التأويل .

فالاسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم مختلفة المقصود ، يصح على الواحد منها أن يقال له : هو غير الثانى لا أنه هو ، لأن الغير فى مقابلة : الهو هو .

والمذهب القائل بتقسيم الاسم إلى ما هو المسمى ، وإلى ما هو غيره ، وإلى ما هو هو ولا هو غيره ، فأبعد المذاهب عن السداد ، إلا أن يراد به مفهوم الاسم ، فيقال : مفهوم الاسم قد يكون ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، وهى أسماء الأنواع التى ليست مشتقة ، كقولك : إنسان وعلم وبياض ، وما هو مشتق فلا يدل على حقيقة المسمى بل يترك الحقيقة مبهمة ويدل على صفة له ، كقولك : عالم وكاتب .

وقد يقال : إنما اضطر القائلون إلى القول بأن الاسم هو المسمى حذرا من القول بأن الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح فيلزمهم القول بأن الله تعالى لم يكن له اسم فى الأزل إذ لم يكن لفظ ولا لافظ ، فإن اللفظ حادث . ولقد فاتهم أن معانى الأسماء كانت ثابتة فى الأزل ولم تكن الأسماء ، لأن الأسماء عربية وعجمية حادثة : وقد سبقت الإشارة إلى أن الأشياء لها ثلاث مراتب فى الوجود أحدها فى الأعيان ، وهذا الوجود الموصوف بالقدم فيا يتعلق بذات الله تعالى وصفاته ، والثانى فى الأذهان وهذا الوجود حادث إذ كانت الأذهان حادثة ، والثالث فى اللسان وهى الأسماء ، وهذا الوجود أيضاً حادث بحدوث اللسان .

وقد يقال : فقد قال تعالى ( ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ) ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التى هى حروف مقطعة ، بل كانوا يعبدون المسميات : فنقول : إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء ، فيكون فى كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات ، إذ لو قال قائل : العرب كانت تعبد المسميات دون المسميات كان متناقضاً ، ولو قال : نعبد المسميات دون الأسماء كان غير متناقض ، فلو كانت الأسماء هى المسميات لكان القول الأخير كالأول .

ثم يقال أيضاً : إن اسم الآلهة التى أطلقوها على الأصنام كان اسما بلا مسمى ، لأن المسمى هو المعنى الثابت فى الأعيان من حيث دل عليه اللفظ ، ولم تكن للأصنام آلهة ثابتة فى الأعيان ولا معلومة فى الأذهان ، بل كانت أساميها موجودة فى اللسان فكانت أسماء بلا معان ، ومن سمى باسم الحكيم

ولم يكن حكيا وفرح به قيل : فرح بالاسم ، إذ ليس وراء الاسم معنى ، وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى ، لأنه أضاف الاسم إلى التسمية وأضاف التسمية إليهم فجعلها فعلا لهم ، فقال ( أسماء سميتموها ) يعني أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم .

فإن قيل : فقد قال تعالى ( سبّح اسم ربك الأعلى ) والذات هي المسبّحة دون الاسم ؛ قلنا . الاسم ها هنا زيادة على سبيل الصفة .

وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقوله تعالى : ( ولله الأسماء الحسنى ) وبقوله صلى الله عليه وسلم : إن لله سبحانه تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة ، وقالوا : لو كان الاسم هو المسمى لكان مسمى تسعاً وتسعين ، وهو محال ، لأن المسمى واحد .

وقد يقولون : إن المراد بالاسم هنا التسمية ، وهو بعيد أيضاً ، إذ أن التسمية ذكر الاسم أو وصفه ، ثم إن التسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين ، وإن كان الاسم واحداً ، كما أن الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين ، وإن كان المذكور والمعلوم واحداً ، فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء ، لأن ذلك يرجع إلى أفعال المسمين ، فما أريد بالأسماء ها هنا التسميات ، بل أريد الأسماء ، والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على المعاني المختلفة .

* * *

وثمة مسألة أثارها صاحب المقال ، وهي ذلك الترادف الذي أشار إليه بين بعض الأسماء الحسنى ، ونحن نورد هنا ما رد به الغزالي ، قال :

وهذا مما أستبعده غاية الاستبعاد مهما كان الاسمان من جملة التسعة والتسعين ، لأن الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه ، والأسامي المترادفة لا تختلف إلا حروفها ، وإنما فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني ، فإذا خلت عن المعاني لم يبق إلا الألفاظ . والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل عليه باسم واحد ، فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد ، بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوص معنى ، فإذا رأينا لفظين متقاربين فلا بد فيه من أحد أمرين :

أحدهما : ألا يبين أن أحدهما خارج عن التسعة والتسعين ، مثل الأحد والواحد ، فإن الرواية المشهورة عن أبي هريرة ورد فيها الواحد ، وفي رواية أخرى ورد فيها الأحد بدل الواحد ، فيكون مكمل العدد معنى التوحيد ، إما بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد ، فأما أن يقوما في تكميل العدد مقام اسمين والمعنى واحد ، فهو بعيد جداً .

الثاني : أن نتكلف إظهار مزية لأحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليه الآخر ، مثاله لو ورد الغافر والغفور والغفار ، لم يكن بعيداً أن تعد هذه ثلاثة أسام ، لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط ، والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب ، حتى إن من لا يغفر إلا نوعاً

واحداً من الذنوب فلا يقال له الغفور ، والغفار يشير إلى كثرة غفران الذنوب على سبيل التكرار ، أى يغفر الذنوب مرة بعد أخرى ، حتى إن من يغفر الذنوب جميعاً ولكن أول مرة ، ولا يغفر العائد إلى الذنب مرة بعد أخرى لم يستحق اسم الغفار .

ثم قال : وهذا القدر من التفاوت يخرج الأسامى من أن تكون مترادفة وتكون من جنس السيف والمهند والصارم ، لا من جنس الليث والأسد . فإن عجزنا فى بعض هذه الأسامى المتقاربة عن هذين المسلكين فينبغى أن نعتقد تفاوتاً بين معنى اللفظين . فإن عجزنا عن التنصيص على خصوص ما به الافتراق كالعظيم والكبير مثلا فإنه يصعب علينا أن نذكر وجه الفرق بين معنيهما فى حق الله تعالى ، ولكنا مع ذلك لا نشك فى أصل الافتراق ، ولذلك قال تعالى : الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى. فرّق بينهما فرقاً يدل على التفاوت ، وإن كان كل واحد من الرداء والإزار زينة للإنسان ، ولكن الرداء أشرف من الإزار . وكذلك العرب فى استعمالها تفرق بين اللفظين ، إذ يستعمل الكبير حيث لا يستعمل العظيم ، ولو كانا مترادفين لتواردا فى كل مقام ، تقول العرب : فلان أكبر سناً من فلان ، ولا تقول : أعظم سناً .

فهذه الأسامى ، وإن كانت متقاربة المعانى فليست مترادفة . وعلى الجملة يبعد الترادف المحض فى الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين ، لأن الأسماء لا تراد لحروفها ومخارج أصواتها ، بل لمفهوماتها ومعانيها .

* * *

وكذا أشار صاحب المقال إلى المعانى المختلفة التى يحتملها الاسم الواحد ، ونحن نسوق هنا رأى الغزالى فى ذلك ، قال :

الاسم الواحد الذى له معان مختلفة ، وهو مشترك بالإضافة إليها ، كالمؤمن مثلا ، فإنه قد يراد به التصديق ، وقد يشتق من الأمن ، ويكون المراد إفادة الأمن والأمان ، فهل يجوز أن يحمل على كلا المعنيين حمل العموم على مسمياته ، كما يحمل العليم على العلم بالغيب والشهادة والظاهر والباطن وغير ذلك من المعلومات الكثيرة ؟

وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة فبعيد أن يحمل الاسم المشترك على جميع المسميات حمل العموم إذ العرب تطلق اسم الرجل وتريد به كل واحد من الرجال ، وهذا هو العموم ، ولا تطلق اسم العين وتريد به عين الشمس والدينار وعين الميزان والعين المتفجرة من الماء والعين الباصرة من الحيوان ، وهذا هو اللفظ المشترك . بل تطلق مثل ذلك لإرادة أحد معانيه ، وتميز ذلك بالقرينة .

إلى أن قال : ولا نذكر لكل اسم إلا معنى واحداً نراه أقرب ونضرب عما عداه صفحا إلا إذا تصرفت الشرع فيه من الألفاظ ، فلا يبعد أن يكون من وضعه وتصرفاته إطلاق اللفظ لإرادة جميع المعانى ، فيكون اسم المؤمن بالشرع محمولا على المصدق ، ومفيداً الأمن بوضع الشرع

لا بوضع لغوى ، كما أن اسم الصلاة والصوم قد اختص بتصرف الشرع ووضعه .

* * *

وننتقل بعد هذا إلى الأسماء الحسنى وبيان معانيها فى ظل ما قدمنا ، إذ ما جاء فى المقال غير مجزئ ، والقارئ به لا يغنى ، كما أن فيه تجاوزا كثيراً عما هو شائع متعارف ، واكتفاء بشىء من أشياء ، فنقول :

## الأسماء الحسنى

وهى التى اشتملت عليها رواية أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن لله تسعة وتسعين اسما،مائة إلا واحداً : إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل الجنة : هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلى الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوى المتين الولى الحميد المحصى المبدئ المعيد المحيى المميت الحى القيوم الواجد الماجد الباطن الوالى المتعالى البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغنى المانع الضار النافع النور الهادى البديع الباقى الوارث الرشيد الصبور .

الله : اسم للموجود الحق لصفات الإلاهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المنفرد بالوجود الحقيقى ، فإن كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته ، وأن ما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك ، ومن جهته التى تليه موجود هالك إلا وجهه ، والأشبه أنه جاء فى الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام : وهو أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلاهية كلها حتى لا يشذ منها شئ ، وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على أصل المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غيره ، ولأنه أخص الأسماء ، إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازا ، وسائر الأسماء قد يسمى به غيره ، كالقادر والعليم والرحيم .

الرحمن الرحيم : اسمان مشتقان من الرحمة ، والرحمة تستدعى مرحوماً ، ولا مرحوم إلا وهو محتاج : والذى تنقضى به حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية بالمحتاج لا يسمى رحيما ، والذى يريد قضاء حاجة ولا يقضيها ، فإن كان قادراً على قضائها لا يسمى رحيما إذ لو تمت الإرادة لوفى بها ، وإن كان عاجزا فقد يسمى رحيما باعتبار ما اعتاده من الرقة ولكنه ناقص : وإنما الرحمة التامة إفاضة الخير على المحتاجين وإرادته لهم عناية بهم : والرحمة العامة هى التى تتناول المستحق وغير المستحق ، ورحمة الله تامة عامة .

والرحمن أخص من الرحيم ، ولذلك لا يسمى به غير الله ، والرحيم قد يطلق على غيره فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله الجارى مجرى العلم ،

وإن كان هذا مشتقًا من الرحمة قطعاً ، ولذلك جمع الله بينهما فقال : ( قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ) فلزم من هذا ، ومن حيث أنه لا ترادف فى الأسماء المحصاة أن يفرق بين معنى الاسمين ، والمفهوم من الرحمن نوع من الرحمة أبعد من مقدورات العباد : فحظ العبد من اسم الرحمن صرفه إن كان ذا غفلة إلى الله بالوعظ والنصح ، والنظر إلى العاصى بعين الرحمة ، وحظه من اسم الرحيم إغناؤه وسد حاجته .

الملك : هو الذى يستغنى فى ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج إليه كل موجود ، بل لا يستغنى عنه شئ فى شئ ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى وجوده ولا فى بقائه ، بل كل شئ فوجوده منه أو مما هو منه ، وكل شئ سواه فهو مملوك فى ذاته وصفاته ، وهو مستغن عن كل شىء ، فهذا هو الملك المطلق .

القدوس : المنزه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضى به تفكير ، ولا يقال : منزه عن العيوب والنقائص ، لأن نفى الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود ، وفى ذلك الإيهام نقص .

السلام : الذى تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر ، فكل سلامة فى الوجود معزوة إليه صادرة منه .

المؤمن : الذى يعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسده طرق المخاوف ، ولا يتصور أمن إلا فى محل الخوف ، ولا خوف إلا عند إمكان العدم والنقص والهلاك ، والمؤمن المطلق هو الذى لا يتصور أمن وأمان إلا ويكونان مستفادين من جهته ، وهو الله تعالى : فلا أمن فى العالم إلا وهو مستفاد بأسباب هو متفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها ، فهو الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، فهو المؤمن المطلق حقاً .

المهيمن : القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم ، وذلك باطلاعه واستيلائه وحفظه ، وكل مشرف على كنه الأمر مستول عليه حافظ له فهو مهيمن عليه . والإشراف يرجع إلى العلم ، والاستيلاء إلى كمال القدرة ، والحفظ إلى العقل ، فالجامع بين هذه المعانى اسمه المهيمن ولن يجمع ذلك على الإطلاق والكمال إلا الله تعالى ، ولذلك قيل إنه من أسماء الله تعالى فى الكتب القديمة .

العزيز : الخطير الذى يقل وجود مثله وتشتد الحاجة إليه ويصعب الوصول إليه ، فما لم يجتمع عليه هذه المعانى الثلاثة لم يطلق عليه اسم العزيز ، فكم من شئ يقل وجوده ولكن إذا لم يعظم خطره ولم يكثر نفعه لم يسم عزيزاً ، وكم من شئ يعظم خطره ويكثر نفعه ولا يوجد نظيره ، ولكن إذا لم يصعب الوصول إليه لم يسم عزيزاً ، كالشمس مثلا فإنها لا نظير لها ، والأرض كذلك ، والنفع عظيم فى كل واحدة منهما والحاجة شديدة إليهما ، ولكن لا توصفان بالعزة ، لأنه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما : فلا بد من اجتماع المعانى الثلاثة ، ثم لكل واحد من المعانى الثلاثة كمال ونقصان ، فالكمال فى قلة الوجود أن يرجع إلى واحد ،

إذ لا أقل من الواحد، ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هو إلا الله تعالى ، فإن الشمس وإن كانت واحدة فى الوجود فليست واحدة فى الإمكان فيمكن وجود مثلها فى الكمال والنفاسة . وشدة الحاجة أن يحتاج إليه كل شئ فى كل شئ حتى فى وجوده وبقائه وصفاته ، وليس ذلك على الكمال إلا لله تعالى : فلا يعرف الله تعالى إلا الله تعالى ، فهو العزيز المطلق الحق لا يوازيه فيه غيره .

الجبار : الذى تنفذ مشيئته على سبيل الإجبار فى كل أحد ، ولا تنفذ فيه مشيئة أحد . والذى لا يخرج أحد عن قبضته ، وتقصر الأيدى دون حمى حضرته ، فالجبار المطلق هو الله تعالى فإنه يجبر كل أحد ولا يجبره أحد ، ولا مثنوية فى حقه فى الطرفين .

المتكبر : الذى يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته ، ولا يرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه فينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد ، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً وكان صاحبها متكبراً حقاً ، ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا لله تعالى ، فإن كان ذلك التكبر والاستعظام باطلا ، ولم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه كان التكبر باطلا ومذموماً ، وكل من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص دون غيره كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلا ، إلا الله تعالى .

الخالق البارئ المصور : خالق من حيث إنه مقدر ، وبارئ من حيث إنه مخترع موجد ، ومصور من حيث إنه مرتب صور ما يخترع أحسن ترتيب ، فليس ثمة ترادف كما يظن ، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع ، بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود فيفتقر إلى التقدير أولا ، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانياً ، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً . فالله تعالى هو المقدر والموجد والمزين ، فهو الخالق البارئ المصور ، فهو باعتبار الإيجاد على وفق التقدير خالق ، وباعتبار مجرد الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود بارئ . والإيجاد المجرد شئ والإيجاد على وفق التقدير شئ آخر ، وهذا يحتاج إليه من يبعد رد الخلق إلى مجرد التقدير . فأما اسم المصور فهو له من حيث إنه رتب صور الأشياء أحسن ترتيب وصورها أحسن تصوير ، وهذا من أوصاف الفعل .

الغفار : الذى أظهر الجميل وستر القبيح . والذنوب من جملة القبائح التى سترها بإرسال الستر عليها فى الدنيا والتجاوز عن عقوبتها فى الآخرة . والغفر هو الستر .

القهار : الذى لا موجود إلا هو مستمر تحت قهره وقدرته ، عاجز فى قبضته .

الوهاب : الذى كثرت عطاياه وهباته مع خلوها عن الأعواض والأغراض . ولن يتصور الجود والعطاء والهبة إلا من الله تعالى ، فإنه هو الذى يعطى كل محتاج ما يحتاج إليه ، لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل . والجواد الحق هو

الذى تفيض منه الفوائد على المستفيد لا لغرض يعود إليه .

الرزاق : الذى خلق الأرزاق والمرتزقة وأوصلها إليهم ، وخلق لهم أسباب التمتع بها . والرزق رزقان : رزق ظاهر ، وهو الأقوات والأطعمة ، وذلك للظواهر ، وهى الأبدان ، ورزق باطن ، وهى المعارف والمكاشفات ، وذلك للقلوب والأسرار ، وهذا أشرف الرزقين ، فإن ثمرته حياة الأبد ، وثمرة الرزق الظاهر قوة الجسد إلى مدة قريبة الأمد . والله المتولى لخلق الرزقين ، والمتفضل بالإيصال إلى كلا الفريقين ، ولكنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر .

الفتاح : الذى بعنايته ينفتح كل مغلق ، وبهدايته ينكشف كل مشكل . فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدى أعدائه ، ويقول : ( إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ) ، وتارة يرفع الحجاب من قلوب أوليائه ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه ، ويقول : ( ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ) . ومن بيده مفاتح الغيب ومفاتيح الرزق فبالحرى أن يكون فتاحاً .

العليم : أن يحيط علماً بكل شىء ظاهره وباطنه ، دقيقه وجليله ، أوله وآخره ، عاقبته وما تحته . وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه ، بحيث لا يتصور كشف أظهر منه ، ثم لا يكون مستفاداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه .

القابض الباسط : الذى يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات ، ويبسط الأرواح فى الأجساد عند الحياة ، ويقبض الصدقات من الأغنياء ويبسط الأرزاق للضعفاء ، ويقبض القلوب فيضيقها بما يكشف لها من تعاليه وجلاله ، ويبسطها بما يتقرب إليها من بره ولطفه .

الخافض الرافع : الذى يرفع أولياءه بالتقريب ، ويخفض أعداءه بالإبعاد ، ومن يرفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيلات وإرادته عن ذميم الشهوات ، فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقربين ، ومن قصر مشاهدته على المحسوسات وهمته على ما تشاركه فيه إليها ثم من الشهوات فقد خفضه إلى أسفل السافلين ، ولا يفعل ذلك إلا الله تعالى ، فهو الخافض الرافع .

المعز المذل : الذى يؤتى الملك من يشاء ويسلبه من يشاء . والملك الحقيقى فى الخلاص عن ذل الحاجة وقهر الشهوة ووصم الجهل . فمن رفع الحجاب عن قلبه حتى شاهد جمال حضرته ورزقه القناعة حتى يستغنى بها عن خلقه ، وأمده بالقوة والتأييد حتى استولى بها على صفات نفسه ، فقد أعزه وآتاه الملك عاجلا ، وسيعزه فى الآخرة بالتقرب . ومن مد عينيه إلى الخلق حتى احتاج إليهم ، وسلط عليهم الحرص حتى لم يقنع بالكفاية ، واستدرجه حتى اغتر بنفسه وبقى فى ظلمة الجهل فقد أذله وسلبه ، وذلك صنع الله تعالى كما يشاء حيث يشاء ، فهو المعز المذل ، يعز من يشاء ويذل من يشاء .

السميع : الذى لا يغرب عن إدراكه مسموع وإن خفى ، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم ، ودعاء الداعين فيستجيب لهم . والسمع فى حقه عبارة عن صفة تنكشف بها المسموعات .

الحكَم : الحاكم والقاضى المسلم الذى لا رادّ لحكمه ولا معقب لقضائه . ومن حكمه فى حق العباد : أن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، وأن الأبرار لفى نعيم وأن الفجار لفى جحيم . ومعنى البر والفاجر بالسعادة والشقاوة أن يجعل البر والفجور سبباً يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة ، كما جعل الأدوية والسموم أسباباً تسوق متناولها إلى الشفاء والهلاك . وإذا كان معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات كان حكما مطلقاً ، لأنها مسببة كل الأسباب جملتها وتفصيلها ، ومن الحكم يتشعب القضاء والقدر . فالحكم هو التدبير الأول الكلى والأمر الأول الذى هو كلمح البصر . والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة . والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص ، ولذلك لا يخرج شىء عن قضائه وقدره .

العدل : الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم . ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله ، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله .

اللطيف : من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ، وما دق منها وما لطف ، ثم يسلك فى سبيل إيصالها إلى المستحق سبيل الرفق ، فإذا اجتمع الرفق فى العقل واللطف فى العلم تم معنى اللطف ، ولا يتصور كمال ذلك فى العلم والعقل إلا لله تعالى ، فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فهو أن الخفى مكشوف فى علمه كالجلى من غير فرق ; وأما رفقه فى الأفعال ولطفه فيها فمعرفته عن طريق معرفة تفاصيل أفعاله ودقائق الرفق فيها ; فهو تعالى من حيث دبر الأمور حكم ، ومن حيث أوجدها خالق ، ومن حيث رتبها مصور ، ومن حيث وضع كل شىء فى موضعه عدل ، ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف ; ومن لطفه بعباده أنه أعطاهم فوق الكفاية وكلفهم دون الطاقة ، ومن لطفه أنه يسر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعى خفيف فى مدة قصيرة ، وهى العمر ، فإنه لا نسبة لها بالإضافة إلى الأبد .

الخبير : الذى لا تعزب عنه الأخبار الباطنة ، ولا يجرى فى الملك والملكوت شئ ، ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ، ولا تضطرب نفس ولا تطمئن ، إلا ويكون عنده خبره . وهو بمعنى العليم ، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبها خبيراً .

الحليم : الذى يشاهد معصية العصاة ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفزه غضب ولا يعتريه غيظ ولا تحمله على المسارعة إلى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلة .

العظيم : مالا يتصور أن يحيط العقل بكنه حقيقته ، وذلك هو العظيم المطلق الذى جاوز

حدود العقول حتى لم تتصور الإحاطة بكنهه ؛ وذلك هو الله تعالى .

الغفور : بمعنى الغفار ، ولكنه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنها الغفار ؛ فإن الغفار مبالغة فى المغفرة ، بالإضافة إلى مغفرة متكررة مرة بعد أخرى ؛ فالفعال ينبئ عن كثرة الفعل ؛ والفعول ينبئ عن جودته وكماله وشموله ، فهو غفور بمعنى أنه تام الغفران كامله حتى يبلغ أقصى درجات المغفرة .

الشكور : الذى يجازى بيسير الطاعات كثير الدرجات ، ويعطى بالعمل فى أيام معدودة نعيما فى الآخرة غير محدود ؛ ومن جازى الحسنة بأضعافها يقال إنه شكر تلك الحسنة ، ومن أثنى على المحسن يقال أيضا إنه شكره ، فإذا نظرنا إلى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق إلا الله تعالى ، لأن زيادته فى المجازاة غير محصورة ولا محدودة ، فإن نعيم الجنة لا آخر له ؛ وإذا نظرت إلى معنى الثناء فثناء كل مثن على غيره ، والرب تعالى إذا أثنى على أعمال عباده فقد أثنى على فعل نفسه ، لأن أعمالهم من خلقه ، فإن كان الذى أعطى فأثنى شكورا ، فالذى أعطى وأثنى على المعطى فهو أحق بأن يكون شكوراً ، فثناء الله تعالى على عباده كقوله ( والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ) وكقوله ( نعم العبد إنه أواب ) وما يجرى مجراه ، وكل ذلك عطية منه .

العلى : الذى لا رتبة فوق رتبته ، وجميع المراتب منحطة عنه ، وذلك لأن العلى مشتق من العلو ، والعلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل ، وذلك إما فى درجات محسوسة كالدرج والمراقى وجميع الأسماء الموضوع بعضها فوق بعض ، وإما فى المراتب المعقولة للموجودات المترتبة نوعاً من الترتيب العقلى ، فكل ماله الفوقية فى المكان فله العلو المكانى ، وكل ما له الفوقية من الرتبة فله العلو فى العلو ؛ والدرجات العقلية مفهومة كالدرجات الحسية ، ومثال الدرجات العقلية هو التفاوت الذى بين السبب والمسبب ، والعلة والمعلول والفاعل والمفعول والقابل والمقبول والكامل والناقص ، فإذا قدرت سبباً فهو سبب لشئ ثان ، وذلك الثانى سبب لثالث ، والثالث لرابع إلى عشر درجات مثلا ، فالعاشر واقع فى الرتبة الأخيرة فهو الأسفل الأدنى ، والأول واقع فى الدرجة الأولى من السببية فهو الأعلى ، ويكون الأول فوق الثانى فوقية بالمعنى لا بالمكان ؛ والعلو عبارة عن الفوقية ، والموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات متفاوتة فى العقل إلا ويكون الحق تعالى فى الدرجة العليا من درجات أقسامها حتى لا يتصور أن تكون فوقه درجة ، وذلك هو العلى المطلق ، وكلها سواه فيكون علياً بالإضافة إلى ما دونه ، ويكون دنيا وسافلا بالإضافة إلى ما فوقه ؛ ثم إنه تبعاً لقسمة العقل فالموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ماهو مسبب ، فالسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة . فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأسباب . وكذلك ينقسم الموجود إلى ميت وحى ، والحى ينقسم إلى ما ليس له إلا الإدراك الحسى ، وهو

البهيمة ، وإلى ما له مع الإدراك الحسى الإدراك العقلى . والذى له الإدراك العقلى ينقسم إلى ما يعارضه فى معلومات الشهوة والغضب ، وهو الإنسان ، وإلى ما يسلم إدراكه عن معارضة المكدرات . والذى يسلم ينقسم إلى ما يمكن أن يبتلى به ولكن رزق السلامة كالملائكة ، وإلى ما يستحيل ذلك فى حقه وهو الله تعالى ، فهو العلى المطلق .

الكبير : ذو الكبرياء ، أى كمال الذات ، وكمال الذات كمال الوجود ، وكمال الوجود يرجع إلى شيئين :

أحدهما دوامه أزلا وأبداً . وكل وجود مقطوع بعدم سابق أو لاحق فهو ناقص ، ولذلك يقال للإنسان إذا طالت مدة وجوده : إنه كبير ، أى كبير السن طويل مدة البقاء ، ولا يقال : عظيم السن . والكبير يستعمل فيما لا يستعمل فيه العظيم ، فإن كان ما طال مدة وجوده مع كونه محدود مدة البقاء كبيراً ، فالدائم الأزلى الأبدى الذى يستحيل عليه العدم أولى بأن يكون كبيراً .

والثانى أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود ، فإن كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيراً فالذى حصل منه وجود جميع الموجودات أولى بأن يكون كاملا وكبيراً .

**الحفيظ : الحافظ جداً ، والحفظ على وجهين :**

أحدهما إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها ، ويضاده الإعدام ، والله تعالى هو الحافظ للسموات والأرض والملائكة ، والموجودات التى يطول أمد بقائها ، والتى لا يطول أمد بقائها مثل الحيوان والنبات .

والوجه الثانى ، وهو أظهر معنى الحفظ : صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض . والتعادى والتضاد ظاهر بين الحرارة والبرودة ، وكذا بين الرطوبة واليبوسة ، وسائر الأجسام الأرضية المركبة من هذه الأصول المتعادية ، إذ لا بد للحيوان من حرارة غريزية لو بطلت لبطلت حياته ، ولا بد له من رطوبة تكون غذاء لبدنه ، ولا بد له من برودة تكسر سورة الحرارة حتى تعتدل ولا يحترق ، وهذه متعاديات متضادات وقد جمع الله بينها فى إهاب الإنسان وبدن الحيوان والنبات وسائر المركبات ، ولولا حفظه إياها لتنافرت وتباعدت وبطل امتزاجها واضمحل تركيبها وبطل المعنى الذى صار مستعدا لقبوله بالتركيب والمزاج ، وحفظ الله إياها بتعديل قواها مرة وبإمداد المغلوب منها .

أما التعديل فهو أن يكون مبلغ قوة البارد مثل مبلغ قوة الحار ، فإذا اجتمعا لم يغلب أحدهما الآخر بل يتدافعان ، إذ ليس أحدهما بأن يغلب أولى من أن يغلب ، فيتقاومان ويبقى قوام المركب بتقاومهما وتعادلهما ، وهو الذى يعبر عنه باعتدال المزاج .

والثانى إمداد المطلوب منهما بما يعيد قوته حتى يقاوم النار .

المُقيت : خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان ، وهى الأطعمة ، وإلى القلوب وهى المعرفة ، فيكون بمعنى الرازق إلا أنه أخص منه ، إذ الرزق يتناول القوت وغير القوت ؛ والقوت ما يكتفى به فى قوام البدن ؛

أو المستولى على الشئ القادر عليه ؛ والاستيلاء يتم بالقدرة والعلم ، ويدل عليه قوله تعالى : ( وكان الله على كل شئ مقيتاً) أى مطلعاً قادراً، فيكون معناه راجعاً إلى القدرة والعلم . ويكون بهذا المعنى وصفه بالمقيت أتم من صفته بالقادر وحده وبالعالم وحده ، لأنه دل على اجتماع المعنيين ، وبذلك يخرج الاسم عن الترادف .

الحسيب : الكافى ؛ وهو الذى من كان له كان حسبه ؛ والله تعالى حسيب كل أحد وكافيه ؛ وهذا وصف لا تُتصور حقيقته لغيره ، فإن الكفاية إنما يحتاج إليها المكفى لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده ؛ وليس فى الوجود شئ هو وحده كاف لشئ إلا الله تعالى ، فإنه وحده كاف لكل شئ لا لبعض الأشياء ، أى هو وحده كاف يتحصل به وجود الأشياء ويدوم به وجودها ويكمل : فالكفاية إنما حصلت بهذه الأسباب ، والله وحده هو المتفرد بخلقها لأجله ؛ فهو وحده حسب كل أحد وليس فى الوجود شئ وحده هو حسب شئ سواه ، بل الأشياء يتعلق بعضها ببعض وكلها يتعلق بقدرة الله تعالى .

الجليل : الموصوف بنعوت الجلال . ونعوت الجلال هى الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات التى تقدمت ؛ فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق الموصوف ببعضها جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت ؛ فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط ؛ فالكبير يرجع إلى كمال الذات ، والجليل يرجع إلى كمال الصفات ؛ والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعاً منسوبا إلى إدراك البصيرة إذا كان بحيث يستغرق البصيرة ولا تستغرقه البصيرة، ثم صفات الجلالة إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سميت جمالا وسمى المتصف بها جميلا ؛ واسم الجميل فى الأصل وضع للصورة الظاهرة المدركة بالبصر مهما كانت ، بحيث تلائم البصر وتوافقه ، ثم نقل إلى الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر ، حتى يقال سيرة حسنة جميلة ، ويقال خلق جميل ، وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار ، فالصورة الباطنة إذا كانت كاملة متناسبة جامعة جميع كمالاتها اللائقة بها كما ينبغى وعلى ما ينبغى فهى جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها ، وملائمة لها ملاءمة يدرك صاحبها عند مطالعتها من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثر مما يدركه الناظر بالبصر الظاهر إلى الصور الجميلة : فالجميل الحق المطلق هو الله تعالى فقط ، لأن كل ما فى العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته وليس فى الوجود موجود له الكمال المطلق الذى لا شوبة فيه لا وجودا ولا إمكاناً سواه ، ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقر معها نعيم الجنة . وجمال

الصور المبصرة ، بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعانى الباطنة المدركة بالبصائر؛ فإذا ثبت أنه جليل وجميل ، فكل جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله ، فلذلك كان الله تعالى محبوبا ولكن عند العارفين ، كما تكون الصور الجميلة الظاهرة محبوبة عند المبصرين .

الكريم : الذى إذا قدر عفا ، وإذا وعد وفى ، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء ، ولا يبالى كم أعطى ولمن أعطى ، وإن وقعت حاجة إلى غيره لا يرضى ، وإذا جفا عاتب وما استقصى ، ولا يضيع من لاذ به والتجأ ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء ، فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلف فهو الكريم المطلق ، وذلك هو الله تعالى فقط .

الرقيب : العليم الحفيظ ، فمن راعى الشئ حتى لم يغفل عنه ، ولاحظه ملاحظة دائمة لزوماً ، لو عرفه الممنوع عنه لما أقدم عليه ، سمى رقيباً ، وكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ، ولكن باعتبار كونه لازماً دائماً ، وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول .

المجيب : الذى يقابل مسألة السائلين بالإسعاف ودعاء الداعين بالإجابة ، وضرورة المضطرين بالكفاية ، بل ينعم قبل النداء ، ويتفضل قبل الدعاء ، وليس ذلك إلا لله تعالى ، فإنه يعلم حاجة المحتاجين قبل سؤالهم ، وقد علمها فى الأزل ، فدبر أسباب كفاية الحاجات بخلق الأطعمة والأقوات ، وتيسير الأسباب والآلات ، الموصلة إلى جميع المهمات .

الواسع : مشتق من السعة ، والسعة تضاف مرة إلى العلم إذا اتسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة ، وتضاف أخرى إلى الإحسان وبسط النعم ، وكيفما قدر ، وعلى أى شئ نزل ، فالواسع المطلق هو الله تعالى ، لأنه إن نظر إلى علمه فلا ساحل لبحر معلوماته ، وإن نظر إلى إحسانه ونعمه فلا نهاية لمقدوراته ، وكل سعة وإن عظمت تنتهى إلى طرف ، والذى لا يتناهى إلى طرف فهو أحق باسم السعة ، والله تعالى هو الواسع المطلق ، لأن كل واسع بالإضافة إلى ما هو أوسع منه ضيق ، وكل سعة تنتهى إلى طرف فالزيادة عليها متصورة ، وما لا نهاية له ولا طرف فلا تتصور عليه زيادة .

الحكيم : ذو الحكمة ، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، وأجل الأشياء هو الله تعالى ، فهو لا يعرفه كنه معرفته غيره ، فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم ، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى الدائم الذى لا يتصور زواله ، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء وشبهة ، ولا يتصف بذلك إلا علم الله تعالى .

والحكيم أيضاً من يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعتها ، وكمال ذلك ليس إلا لله تعالى فهو الحكيم الحق .

الودود : الذى يحب الخير لجميع الخلق فيحسن إليهم ويثنى عليهم ، وهو قريب من معنى الرحيم ، لكن الرحمة إضافة إلى مرحوم ، والمرحوم هو المحتاج والمضطر ، وأفعال الرحيم تستدعى مرحوماً

ضعيفاً . وأفعال الودود لا تستدعي ذلك . بل الإنعام على سبيل الابتداء من نتائج الودّ ، فكما أن معنى رحمته تعالى إرادته الخير للمرحوم وكفايته له ، وهو منزه عن رقة الرحمة ، فكذلك إرادته الكرامة والنعمة وإحسانه وإنعامه وهو منزه عن ميل المودة ، لكن المودة والرحمة لا تراد في حق المرحوم والمودود إلا لثمرتها وفائدتها لا للرقة والميل، فالفائدة هي لباب الرحمة والمودة وروحهما وذلك هو المتصور في حق الله تعالى دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط في الإفادة .

المجيد : الشريف ذاته الجميل أفعاله الجزيل عطاؤه ونواله ، فكما أن شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمي مجدا ، وهو الماجد أيضاً ، ولكن أحدهما أدل على المبالغة ، وكأنه يجمع معنى اسم الجليل والوهاب والكريم .

الباعث : الذي يحيي الخلق يوم النشور ، ويبعث من في القبور ويحصّل ما في الصدور . والبعث هو النشأة الآخرة : ومعرفة هذا الاسم موقوفة على معرفة حقيقة البعث ، فالموت ليس عدماً إذ القبر ليس إلا حفرة من حفر النيران أو روضة من رياض الجنان ، والموتى إما سعداء ، وأولئك ليسوا أمواتاً ، وإما أشقياء، وهم أيضاً أحياء ، ولذلك ناداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وقعة بدر .

والبعث ليس إيجادا مبتدأ مثل الإيجاد الأول ، بل هو إنشاء آخر لا يناسب الإنشاء الأول أصلا .

الشهيد : يرجع معناه إلى العليم مع خصوص إضافة، فإنه تعالى عالم الغيب والشهادة.والغيب عبارة عما بطن والشهادة عما ظهر ، وهو الذي يشاهد، فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير ، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد .

وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم .

الحق : هو في مقابلة الباطل ، والأشياء قد قد تستبان بأضدادها ، وكل ما يخبر عنه فإما باطل مطلقاً وإما حق مطلق ، وإما حق من وجه وباطل من وجه : فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً ، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً ، والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه وباطل من وجه ، فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل : وهو من جهة غيره مستفيد للوجود ، فهو من الوجه الذي يلي مفيد الوجود موجود ، فهو من ذلك الوجه حق ومن جهة نفسه باطل ، ولذلك كل شيء هالك إلا وجهه : وهو كذلك أزلا وأبدا ليس في حال دون حال لأن كل شيء سواه أزلا وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود ، ومن جهته يستحق ، فهو باطل بذاته حق بغيره ، فالحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقته ، وقد يقال أيضاً للمعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى طابقه إنه حق ، فهو من حيث ذاته يسمى موجوداً ، ومن حيث إضافته للعقل الذي أدركه على ما هو عليه يسمى

حقاً : فأحق الموجودات بأن يكون حقاً هو الله تعالى ، وأحق المعارف بأن يكون حقاً هو معرفة الله تعالى ، فإنه حق فى نفسه ، أى مطابق للمعلوم أزلا وأبداً ، ومطابقته لذاته لا لغيره ، لا كالعلم بوجود غيره ، فإنه لا يكون إلا ما دام ذلك الغير موجوداً ، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلا ؛ وذلك الاعتقاد أيضاً لا يكون حقاً لذات المعتقد لأنه ليس موجودا لذاته بل هو موجود لغيره ؛ ويطلق ذلك على الأقوال فيقال قول حق وقول باطل . وعلى ذلك فأحق الأقوال قول لا إله إلا الله لأنه صادق أبداً وأزلا لذاته لا لغيره ، فإذن يطلق الحق على الوجود فى الأعيان وعلى الوجود فى الأذهان ، وهو المعرفة ، وعلى الوجود الذى فى اللسان ، وهو النطق ، فأحق الأشياء بأن يكون حقاً هو الذى يكون وجوده ثابتاً لذاته أزلا وأبدا ، ومعرفته حقاً أزلا وأبداً ، والشهادة له حقاً أزلا وأبداً . وكل ذلك لذات الموجود الحقيقى لا لغيره ؛

الوكيل : الموكول إليه الأمور ، والموكول إليه ينقسم إلى من وكل إليه بعض الأمور وذلك ناقص ، وإلى من وكل إليه الكل وليس ذلك إلا الله تعالى ؛ والموكول إليه ينقسم إلى من يستحق أن يكون موكولا إليه لا بذاته ولكن بالتوكيل والتفويض ، وهذا ناقص لأنه فقير إلى التفويض والتولية ، وإلى من يستحق بذاته أن تكون الأمور موكولة إليه والقلوب متوكلة عليه لا بتولية وتفويض من جهة غيره ؛ وذلك هو الوكيل المطلق ، والوكيل أيضاً ينقسم إلى من يفى بما يوكل إليه وفاء تاماً من غير قصور ، وإلى من لا يفى بالجميع . والوكيل المطلق هو الذى الأمور موكولة إليه ، وهو ملىّ بالقيام بها وفىّ بإتمامها ، وذلك هو الله تعالى فقط .

القوى المتين : القوة تدل على القدرة التامة ، والمتانة تدل على شدة القوة . فالله تعالى من حيث إنه بالغ القدرة تامها قوى ، ومن حيث إنه شديد القوة متين .

الولى : المحب الناصر ، فيقمع أعداء الدين وينصر أولياءه .

الحميد : المحمود المثنى عليه ، فهو الحميد لنفسه أزلا ، ويحمد عباده له أبداً .

المحصى : الذى يحصى المعلومات ويعدها ويحيط بها . والمحصى المطلق هو الذى ينكشف فى علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه ، والعبد وإن أمكنه أن يحصى بعلمه بعض المعلومات فإنه يعجز عن حصر أكثرها .

المبدئ المعيد : الموجد: والإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سمى إبداء وإذا كان مسبوقاً بمثله سمى إعادة . والله تعالى هو الذى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يعيدهم ، أى يحشرهم . والأشياء كلها منه بدأت وإليه تعود ، وبه بدأت وبه تعود .

المحيى المميت : أى لا خالق للموت والحياة إلا الله تعالى ، فلا يحيى ولا يميت إلا هو . والإيجاد إذا كان هو الحياة يسمى فعله إحياء ، وإذا كان هو الموت سمى فعله إماتة .

الحي : الفعّال الدرّاك ؛ فما لا فعل له أصلا ولا إدراك فهو ميت ؛ وأقل درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه ، فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت ؛ فالحي الكامل المطلق الذي هو تندرج جميع المدركات تحت إدراكه ، وجميع الموجودات تحت فعله ، حتى لا يشذ عن علمه مدرَك ولا عن فعله مفعول ؛ وكل ذلك لله تعالى ، فهو الحي المطلق ، وكل حي سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله . ثم إن الأحياء يتفاوتون فمراتبهم بقدر تفاوتهم .

القيوم : القائم بنفسه مطلقاً ، الذي تكتفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره ، والذي يقوم به كل موجود فلا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به ، لأن قوامه بذاته وقوام كل شئ به ؛

والأشياء تنقسم إلى مايفتقر إلى محل كالأعراض والأوصاف ، فيقال فيها إنها ليست قائمة بأنفسها ، وإلى ما لا يحتاج إلى محل فيقال إنه قائم بنفسه كالجواهر ؛ إلا أن الجوهر وإن كان قائماً بنفسه مستغنياً عن محل يقوم به فليس مستغنياً عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لأنه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره .

الواجد : الذي لا يعوزه شئ ؛ والذي لا يحضره ما لا تعلق له بذاته ولا بكمال ذاته لا يسمى واجداً ، بل الواجد ما لا يعوزه شئ مما لا بد له منه ، وكل ما لا بد منه في صفات الإلهية وكمالها فهو موجود لله تعالى ، فهو بهذا الاعتبار واجد ، وهو الواجد المطلق ، ومن عداه إن كان واجداً لشئ من صفات الكمال وأسبابه فهو فاقد لأشياء ، فلا يكون واجداً إلا بالإضافة .

الماجد : بمعنى المجيد، كالعالم بمعنى العليم ، لكن الفعيل أكثر مبالغة .

الأحد : الذي لا يتجزأ ولا يتثنى ؛ أما الذي لا يتجزأ فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم ، فيقال إنه واحد بمعنى أنه لا جزء له، والله تعالى واحد بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته ؛ وأما الذي لا يتثنى فهو من لا نظير له ؛ فإن كان في الوجود موجود ينفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبداً ؛ والعبد إنما يكون واحداً إذا لم يكن له نظير في أبناء جنسه في خصلة من خصال الخير وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى الوقت ؛ إذ يمكن أن يظهر مثله في وقت آخر ، وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع ، فلا وحدة على الإطلاق إلا لله تعالى .

الصمد : الذي يصمد إليه في الحوائج ويقصد إليه في الرغائب ؛ إذ ينتهي إليه منتهى السؤدد ؛

وعن الحسن وعكرمة والضحاك وابن جبير : الصمد : المصمَت الذي لا جوف له . وهذا لا يجوز على الله تعالى .

القادر المقتدر : ذو القدرة ، لكن المقتدر أكثر مبالغة . والقدرة : المعنى الذي يوجد به

الشيء متقدراً بتقدير الإرادة ، والعلم واقعاً على وفقهما . والقادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وليس من شرطه أن يشاء لا محالة . والقادر المطلق هو الذى يخترع كل موجود اختراعاً ينفرد به ويستغنى فيه عن معاونة غيره ، وهو الله تعالى : وأما العبد فله قدرة على الجملة لكنها ناقصة ، إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات ولايصلح للاختراع ، بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بقدرته مهما هيأ جميع أسباب الوجود المقدورة .

المقدم المؤخر : الذى يقرّب ويُبعد ، ومن قربه فقد قدمه ومن أبعده فقد أخره : والقدام تارة يكون فى المكان وتارة يكون فى الرتبة ، وهو مضاف لا محالة إلى متأخر عنه ، ولا بد فيه من مقصد هو الغاية بالإضافة إليه يتقدم ما يتقدم ويتأخر ما يتأخر : والمقصد هو الله تعالى : والمقدم عند الله هو المقرب . وكل متأخر فهو مؤخر بالإضافة إلى ما قبله مقدم بالإضافة إلى ما بعده . والله تعالى هو المقدم والمؤخر ، لأنك إن أحلت تقدمهم وتأخرهم على توفيرهم وتقصيرهم وكمالهم فى الصفات ونقصهم ، فمن الذى حملهم على على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم ؟ ومن الذى حملهم على التقصير بصرف دواعيهم إلى ضد الصراط المستقيم ؟ وذلك كله من الله تعالى ، فهو المقدم والمؤخر ، والمراد هو التقديم والتأخير فى الرتبة .

الأول والآخر : الأول يكون أولا بالإضافة إلى شيء ، والآخر يكون آخراً بالإضافة إلى شيء ، وهما متناقضان ، فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد أولا وآخراً جميعاً : والله تعالى أول إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه : وأما هو فموجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره : وهو آخر إذ هو آخر ما ترتقى إليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهى مرقاة إلى معرفته والمنزل الأقصى معرفة الله تعالى فهو آخر بالإضافة إلى السلوك ، أول بالإضافة إلى الوجود ، فمنه المبدأ أولا وإليه المرجع والمصير آخرا .

الظاهر الباطن : الظاهر يكون ظاهراً لشيء وباطناً لشيء ، ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً، بل يكون ظاهراً من وجه واحد بالإضافة إلى إدراك ، وباطناً من وجه آخر ، فإن الظهور والبطون إنما يكونان بالإضافة إلى الإدراكات ، والله تعالى باطن إن طلب من إدراك الحواس وخزانة الخيال ، ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال .

البر : المحسن : والبر المطلق هو الذى منه كل مبرة وإحسان . والعبد إنما يكون براً بقدر ما يتعاطاه من البر .

التواب : الذى يرجع إلى تيسير أسباب التوبة لعباده مرة بعد أخرى بما يظهر لهم من آياته ويسوق إليهم من تنبيهاته ويطلعهم عليه من تخويفاته وتحذيراته حتى إذا اطلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب استشعروا الخوف بتخويفه فرجعوا إلى التوبة فرجع إليهم فضل الله تعالى بالقبول .

المنتقم : الذى يشدد العقاب على الطغاة وذلك بعد الإعذار والإنذار ، وبعد التمكين والإمهال ، وهو أشد للانتقام من المعاجلة بالعقوبة .

العفوّ : الذى يمحو السيئات ويتجاوز عن المعاصى ، وهو قريب من الغفور ، لكن الغفور ينبئ عن الستر ، والعفو ينبئ عن المحو .

الرؤوف : ذو الرأفة ، والرأفة شدة الرحمة .

مالك الملك : الذى تنفذ مشيئته فى مملكته كيف شاء وكما شاء إيجاداً وإعداماً وإبقاءاً وإفناءاً . والملك ، ها هنا ، بمعنى المملكة ، والمالك بمعنى القادر التام القدر .

ذو الجلال والإكرام : الذى لا جلال ولا كمال إلا وهو له ، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهى صادرة منه ، فالجلال له فى ذاته ، والكرامة فائضة منه على خلقه ، وفنون إكرامه خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى .

الوالى : الذى دبر أمور الخلق وتولاها ، والولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل وما لم يجتمع جميع ذلك له لم ينطلق اسم الوالى عليه ، ولا والى للأمور إلا الله تعالى ، فإنه المنفرد بتدبيرها أولا ، والمتكفل والمنفذ للتدبير بالتحقيق ثانياً ، والقائم عليها بالإدامة والإبقاء ثالثاً .

المتعالى : بمعنى العلىّ مع نوع من المبالغة .

المقسط : الذى ينتصف للمظلوم من الظالم ، وكماله فى أن يضيف إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم ، وذلك غاية العدل والإنصاف ، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى .

الجامع : المؤلف بين المماثلات والمتباينات والمتضادات .

المانع : الذى يرد أسباب الهلاك والنقصان فى الأديان والأبدان بما تحمله من الأسباب المعدة للحفظ ، وكل حفظ فمن ضرورته منع ودفع ، والمنع إضافة إلى السبب المهلك والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك ، وهو مقصود المنع وغايته ، إذ كان المنع يراد للحفظ والحفظ لا يراد للمنع ، فكل حافظ دافع مانع وليس كل مانع حافظا إلا إذا كان مانعاً مطلقاً لجميع أسباب الهلاك والنقص حتى يحصل الحفظ من ضرورته .

الضار النافع : الذى يصدر منه الخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى .

النور : الظاهر الذى به كل ظهور ، فإن الظاهر فى نفسه المظهر لغيره يسمى نورا ومهما قوبل الوجود بالعدم كان الظهور لا محالة للوجود ، ولا ظلام أظلم من العدم ، فالبرىء عن ظلمة العدم بل عن إمكان العدم ، والمخرج كل الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود جدير أن يسمى نوراً ، والوجود نور فائض على الأشياء كلها من نور ذاته فهو نور السموات والأرض .

الهادى : الذى هدى خواص عباده أولا إلى معرفة ذاته ، وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتى استشهدوا بها على ذاته ، وهدى كل مخلوق إلى ما لا بد منه فى قضاء حاجاته .

البديع : الذى لا عهد بمثله : فإن لم يكن بمثله عهد لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى كل أمر راجع إليه فهو البديع المطلق . وإن كان شئ من ذلك معهوداً فليس ببديع مطلق ، ولا يليق هذا الاسم مطلقاً إلا بالله تعالى فإنه ليس له قبل فيكون مثله معهوداً قبله ، وكل موجود بعده فحاصل بإيجاده وهو غير مناسب لموجده . فهو بديع أزلا وأبداً .

الباقى : الموجود الواجب وجوده بذاته ، ولكنه إذا أضيف فى الذهن إلى الاستقبال سمى باقياً ، وإذا أضيف إلى الماضى سمى قديماً . والباقى المطلق هو الذى لا ينتهى تقدير وجوده فى الاستقبال إلى آخر ويعبر عنه بأنه أبدى . والقديم المطلق هو الذى لا ينتهى تمادى وجوده فى الماضى إلى أول ، ويعبر عنه بأنه أزلى .

الوارث : الذى ترجع إليه الأملاك بعد فناء الملاك ، وهو الله سبحانه ، إذ هو الباقى بعد فناء خلقه وإليه مرجع كل شئ ومصيره .

الرشيد : الذى تنساق تدبيراته إلى غاياتها على سنن السداد من غير إشارة مشير وتسديد مسدد وإرشاد مرشد ، وهو الله تعالى .

الصبور : الذى لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه ، بل ينزل الأمور بقدر معلوم ، ويجريها على سنن محددة لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها ، ولا يقدمها على أوقاتها ، بل يودع كل شئ فى أوانه على الوجه الذى يجب أن يكون وكما ينبغى .

* * *

وهذه الأسامى ترجع إلى ذات وسبع صفات ، كما يقول أهل السنة ، والصفات وإن كانت سبعاً فالأفعال كثيرة ، وبهذا امتنع الترادف ، وتضمن كل اسم معنى ، فمنها ما يدل على الذات ، أو على الذات مع سلب ، أو على الذات مع إضافة ، أو على الذات مع سلب وإضافة ، أو على واحدة من الصفات السبع ، أو على صفة وسلب ، أو على صفة وإضافة ، أو على صفة فعل ، أو على صفة فعل وإضافة ، أو سلب ، فهذه عشرة أقسام :

١ — فما يدل على الذات ، مثل الله .

٢ — وما يدل على الذات مع سلب ، مثل القدوس والسلام والمغنى والأحد .

٣ — وما يرجع إلى الذات مع إضافة ، مثل العلىّ والعظيم والأول والآخر .

٤ — وما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة ، مثل الملك والعزيز .

٥ — وما يرجع إلى صفة ، مثل العليم والقادر والحىّ والسميع والبصير .

٦ — وما يرجع إلى العلم مع إضافة ، مثل الخبير والحكيم والشهيد .

٧ — وما يرجع إلى القدرة مع زيادة وإضافة ، مثل القهار والقوى والمقتدر .

٨ — وما يرجع إلى الإرادة مع إضافة أو مع فعل ، مثل الرحمن والرحيم والرؤوف .

٩ — وما يرجع إلى صفات الفعل ، مثل الخالق والبارئ والمصور .

١٠— وما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة ، مثل المجيد والكريم .

• • •

وأسماء الله تعالى من حيث التوقيف ليست مقصورة على تسعة وتسعين ، بل ورد التوقيف بأسام سواها ، ففى رواية أخرى عن أبى هريرة إبدال لبعض هذه الأسامى بما يقرب منها ، وإبدال بما لا يقرب : فأما الذى يقرب فالأحد بدل الواحد ، والقاهر بدل القهار ، والشاكر بدل الشكور .

وأما الذى لا يقرب فالهادى والكافى والدائم والبصير والنور والمبين والجميل والصادق والمحيط والقريب والقديم والوتر والفاطر والعلام والمليك والأكرم والمدبر والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلاق .

وقد ورد أيضاً فى القرآن الكريم ما ليس متفقاً عليه فى الروايتين جميعاً كالمولى والنصير والغالب والقريب والرب والناصر ؛ ومن المضافات كقوله : شديد العقاب ، وقابل التوب ، وغافر الذنب ، ومولج الليل فى النهار ، ومولج النهار فى الليل ، ومخرج الحى من الميت ، ومخرج الميت من الحى .

وقد ورد فى الخبر أيضاً : السيّد ، إذ قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا سيد ، فقال : السيد هو الله تعالى .

وقد ورد أيضاً فى الخبر : الديان والحنان والمنان .

ولو جوز اشتقاق الأسامى من الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى فى القرآن بنحو قوله تعالى : يكشف السوء ، ويقذف بالحق ، ويفصل بينهم ، فاشتق من ذلك : الكاشف ، والقاذف بالحق ، والفاصل ، لخرج ذلك عن الحصر .

والوقوف عند التسعة والتسعين هو مجاراة للعادة واتباع للرواية المشهورة عن أبى هريرة فى الصحيحين ، وإنه ليروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ؛ وعلى هذا فالحديث الوارد فى الحصر ، قد يكون التخصيص فيه لحصول الاستظهار بها لكفايتها .

وقيل إن اختصاص هذه الأسماء التسعة والتسعين بالذكر هو لأنها تجمع من المعانى المنبئة عن الجلال ما لا يجمع من ذلك غيرها ، ثم إن فى هذا الإحصاء قصداً إلى جمع ما يعسر على الجماهير جمعه . هذا وأئمة من مثل الإمام أحمد والبيهقى قد ضعّفوا رواية أبى هريرة ، إذ عنه روايتان وبينهما تباين ظاهر فى الإبدال والتعبير ، ولأن روايته ليست تشتمل على ذكر حنان ومنان وجملة من الأسماء التى وردت الأخبار بها ، ولأن الذى أورد فى

الصحيح هذا العدد ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة ، وأما ذكر الأسامى فلم يرد فى الصحيح بل وردت به رواية غريبة وفى إسنادها ضعف »

ويقول على بن حزم : صح عندى قريب من ثمانين اسما يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار، والباقى ينبغى أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد »

ولعل ابن حزم على هذا قد استضعف الحديث الذى فيه عدها ، أو عدل عنه إلى الأخبار الواردة فى الصحاح وإلى التقاط ذلك منها »

* * *

والصفات والأسامى المطلقة على الله تعالى تقف على التوقيف » ويجيز القاضى أبو بكر أن تكون بطريق العقل إلا ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى »

وذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن ذلك موقوف على التوقيف فلا يجوز أن يطلق فى حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه »

ويقول الغزالى : كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن ، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن ، بل الصادق منه مباح دون الكاذب،ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف »

ثم يقول الغزالى : فالاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى ، فزيد مثلا اسمه زيد ، وهو فى نفسه أبيض وطويل ، فلو قال له قائل : ياطويل ويا أبيض فقد دعاه بما هو موصوف به وصدق ، ولكنه عدل عن اسمه ، إذ اسمه زيد دون الطويل والأبيض » ولذلك لم يكن لنا أن نضع لإنسان اسما لم يسم به » وإذا لم يكن لنا أن نسمى إنساناً ، أى لا نضع له اسما ، فكيف نضع لله اسما ؟

وأما إباحة الوصف ، فالوصف خبر عن أمر » والخبر ينقسم إلى صدق وكذب » والشرع قد دل على تحريم الكذب فى الأصل ، والكذب حرام إلا بعارض ، ودل على إباحة الصدق فالصدق حلال إلا بعارض » وكما أنه يجوز لنا أن نقول فى زيد : إنه موجود ، لأنه موجود ، فكذلك فى حق الله تعالى ، ورد به الشرع أو لم يرد » وكما أننا لا نقول لزيد : إنه طويل أشقر ، لأن ذلك ربما يبلغ زيداً فيكرهه ، لأن فيه إيهام نقص ، فكذلك لا نقول فى حق الله تعالى ما يوهم نقصاً البتة . فأما مالا يوهم نقصاً فذلك مطلق ومباح بالدليل الذى أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة ، ولذلك قد يمنع من إطلاق لفظ فإذا قرنت به قرينة جوزناه : فلا يقال لله تعالى : يامذلّ ، ونقول : يامعزّ يا مذلّ ، فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح ، إذ يدل على أن طرفى الأمور بيديه »

وكما أنا إذا نادينا إنساناً فإما أن نناديه باسمه أو بصفة من صفات المدح ، وإذا استخبرنا عن صفاته لا نذكر ما يكرهه إذا بلغه وإن كان صدقاً لعارض الكراهية ، وإنما يكره ما يقدر فيه نقصاً »

وكذلك إذا اعتبرنا عن مجرى الأشياء ومسكنها ومضودها ومبيضها قلنا: هو الله تعالى ، ولا تتوقف فى نسبة الأفعال والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص ، بل الإذن قد ورد شرعاً فى الصدق ، إلا ما يستثنى عنه بعارض ؛ والله تعالى هو الموجود والموجد والمظهر والمخفى والمسعد والمشقى والمبقى والمغنى ، وكل ذلك يجوز إطلاقه وإن لم يرد فيه توقيف ٠

ويقول الغزالى : فإن قيل : فلم لا يجوز أن يقال له العارف والعاقل والفطن والذكى وما يجرى مجراه ؟ قلنا : إنما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات ، وما فيه إيهام لا يجوز إلا بالإذن كالصبور والرحيم والحليم ، فإن فيه إيهاماً ولكن الإذن قد ورد به ، وأما هذا فلم يرد به الإذن ، والإيهام فيه أن العاقل هو الذى له معرفة تعقله ، أى تمنعه ؛ والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك ، والمعرفة قد تشعر بسبق فكرة ، فلا يمنع عن إطلاق شئ منه إلا شئ مما ذكرنا ، فإن حقق لفظ لا يوهم أصلا بين المتفاهمين ، ولم يرد الشرع بالمنع منه جاز إطلاقه قطعاً ٠

المصادر :

إحياء علوم الدين للغزالى — البحر المحيط لأبى حيان — تهذيب اللغة للأزهرى — الجامع لأحكام القرآن للقرطبى — شرح البيضاوى على أسماء الله الحسنى — شرح المواقف للجرجانى — فتح القدير للشوكانى — كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى — الكشاف للزمخشرى — كشف الأسما فى شرح أسماء الله الحسنى لتقى الدين — لسان العرب لابن منظور — المقصد الأسنى للغزالى — المواقف للإيجى ٠

إبراهيم الأبيارى

**الله** ، الإله الواحد ، الخالق ، مالك يوم الحساب : هو محور الفكر الإسلامى ، وهو العلة الوحيدة لوجوده ٠

وقد كان الله معروفاً عند العرب فى الجاهلية ؛ كان إلهاً من الآلهة المكية ، وربما كان الإله الأكبر ، ومن المؤكد أنه كان إلهاً خالقاً ( سورة الرعد ، الآية ١٦ ؛ سورة العنكبوت ، الآيتان ٦١، ٦٣ ؛ سورة لقمان ، الآية ٢٥ ؛ سورة الزمر ، الآية ٣٨ ؛ سورة الزخرف ، الآية ٨٧ ) ٠ وكان الله من قبل معروفاً وصفاً بالإله ( وهو الاشتقاق المرجح ، وثمة قول آخر بأنه مشتق من الكلمة الآرامية « ألاها » ) أما عن « الله » قبل الإسلام كما تصوره المصادر القديمة والقرآن فانظر مادة «إله»

ولكن الفكرة المبهمة عن وجود إله أعلى ( ليس واحداً أحداً ) التى كانت تتضمنها فيما يظهر العقيدة المكية قد أصبحت عقيدة يؤمن بها الكافة وديناً متسامياً ؛ وقد حولتها الدعوة القرآنية إلى تأكيد وجود الله الحى الواحد الأعظم ٠

## ١ — الله فى القرآن

وثمة خبر إسلامى بأن سورة العلق هى أول سورة نزلت على النبى محمد ؛ ومن ثم كانت الرسالة التى كُلف بها من أول الأمر تبشيراً بكلمة

« الله » ( سورة العلق ، الآيتان ١ ، ٣ )

والله — كما أخبر محمد فى هذه السورة الأولى — هو « ربك » ( سورة العلق ، الآية ١ ) خالق الإنسان ، الأكرم : « علّم الإنسان ما لم يعلم » ( سورة العلق ، الآيتان ٣ ، ٥ ) والفاتحة القرآنية العظيمة « بسم الله الرحمن الرحيم ( انظر ترجمة R.Blachère ) تفتتح بها الدعوة وتتكرر على رأس كل سورة ، وربما كانت تتضمن إشارة إلى الرحمن قبل الإسلام فى جنوبى الجزيرة العربية ، وأن الرحمن يجب أن يؤخذ على اعتبار أنه اسم علَم مقدس » وتبقى الحقيقة التى مفادها أن أصل الكلمة « ر ح م » أصبح يدل — على مر القرون الإسلامية — على مفهوم الإحسان والرأفة والرحمة على وجه الدقة ، وأن التعبير « رحمة الله » أصبح عند الكتّاب الروحانيين أقرب ما يكون إلى التوسل بالأسرار الإلهية فى صلاتها بالإنسان ؛ ومن هنا كانت دعوة محمد — منذ البداية — تأكيداً بأن الله هو المنعم الخالق الكريم يهدى الناس على لسان رسول يرى على نحو خاص أنه الرب :

### (ا) المسائل الكبرى

سنتقبل — من الناحية التاريخية — الفروق المسلَّم عموماً بوجودها بين الفترات المكية الثلاث والفترة المدينية ( مع بعض اختلافات فى التفصيلات ؛ انظر نولدكه وگرمه وبلاشير ) وهى فروق تتفق إجمالا مع بعض الأخبار الإسلامية ( انظر مادة « قرآن » ) ؛ ولكن على الرغم من أن الفترات المختلفة تزودنا بنظرات متعددة وومضات جديدة من الضوء ، فإننا لا نستطيع أن نقول على وجه الدقة أننا نخرج منها بما يكشف فى تطور معطره عن الله ؛ فالقرآن ليس عرضاً ذهنياً لوجود الله وطبيعته وصفاته .

والعقيدة الإسلامية قد اعتبرت نص القرآن دائماً أنه كلمة الله يبينها للإنسان ، ويقول الله فيها ما يريد هو أن يقوله عن نفسه . فالله هو « الرحمن علّم القرآن . خلق الإنسان . علّمه البيان » ( سورة الرحمن ، الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ) خاطب بالقرآن المتقين « الذين يؤمنون بالغيب ... » ( سورة البقرة ، الآيتان ٢ ، ٣ ) ، ويظل الله غيباً لا يدرَك ( سورة الشورى ، الآيتان ٥١ ، ٥٢ ) ، ويتجلى فى كماله السامى وفى تصريفه لهذا العالم ؛ وأفعاله تعالى تأكيد لسره الذى لا تدركه الأفهام : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ... » ( سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ ) .

وليس من السهل أن نستخلص الموضوعات الخاصة بالله دون أن نتعرض لخطر إفساد النسق نفسه الذى عليه السور والآيات ، وأبعد من ذلك يسراً أن نصنفها ؛ ويبدو أن السائد منها ثلاثة ، وإن كان من الواجب أن نتناولها فى جملتها :

١ — إله الخلق ، والحساب ، والعقاب : هو خالق كل شيء ( سورة الرعد ، الآية ١٦ ) وهو البديع ، يخلق ما يشاء ( سورة الشورى ، الآية ٤٩ ؛ سورة المائدة ، الآية ١٧ ) ، وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ( سورة يس ، الآية ٨٢ ؛ سورة هود ، الآية ١٠٧ ) .

وهو مصدر الخير جميعاً وأحكم الحاكمين ( سورة التين ، الآية ٨ ) .

وتبين أقدم السور وبوبيته على خلقه ــ وخاصة على بني الإنسان ــ كما تبين صفتيه الحكم والملك المطلقين . وتتلقى العقول والقلوب الصدمة الأخيرة بخبر يوم الدين ( انظر سورة التحريم كلها ) ، واقتراب الساعة ( سورة النجم ، الآيتان ٥٦ ، ٥٧ ؛ سورة القمر ، الآيات رقم ١ وما بعدها ) التي لا يعلمها إلا الله ( سورة النازعات ، الآيات من ٤٢ ــ ٤٤ ؛ سورة الزخرف ، الآية ٨٥ ) .
وقد تختلف طريقة هذا الوعظ ، ولكنها لاتختلف من حيث جوهر مضمونها أبدا ، ذلك أن اختلاف الموضوعات لا يتصل بالله في ذاته بمقدار ما يتصل بين الله وجماعة المؤمنين وهي تقوم على ما يواجههم من عقبات وما يبتلون به من طوائف متعاقبة ، ومن ثم على سبيل المثال الطائفتان المختلفتان : وهم المصطفون ومن حق عليهم العذاب (انظر سورة البروج ) في نهاية الفترة المكية الأولى ، وفكرة « المنافقين »( وهي الفكرة الغالبة في الفترة المدينية) الذين يستهزئ الله بهم (سورة البقرة ، الآية ١٥) .
والسور المكية في الفترتين الأوليين تؤكد التذير بقيام يوم الدين ،ويتجلى الله فيها أساساً الحكَم الذي لا مُعقب لكلمته قد أوتي الحكم لأنه الخالق الذي لا تملك حياله نفس لنفس شيئاً ( سورة الانفطار الآيات من ١٧ ــ ١٩، وهي تلي منطقيا الآيات من ٦ ــ ٨ ؛ سورة عبس ، الآيات من ١٧ ــ ١٩ ؛ سورة التين ، الآيات من ٦ ــ ٨ .. إلخ ) ؛

ويستأنف موضوع الجزاء مرة ثانية في السور المدينية ( سورة الأحزاب ، الآية ٦٣ ؛ سورة النور ، الآيتان ٢٥ ، ٢٦ إلخ ) ، وتبدو على المشهد هنا وهناك تغيرات لا شك فيها ، ونجد في مكة دعوة غليظة في القول قصد بها إيمان الناس بالغيب الإلهي وأن الله هو الحكَم والخالق مع الاعتماد في ذلك على تأكيدات تتسم بالترتيل الذي يقرع الأذن ؛ وفي المدينة عود إلى هذا الغيب نفسه ينشد ذكر القلب متخذاً إياه شاهداً على ما للحياة اليومية نفسها من شأن في الحياة الآخرة ، وحاثاً المسلمين ــ سواء كانوا « مؤمنين » أو « منافقين » ــ على أن يذكروا الساعة دائماً في كل أفعالهم ، وبذلك يحض المنافق منهم على العودة إلى حظيرة الإيمان .

ونفس الاختلافات والترديدات لموضوع واحد تحدث في تصوير تصرف الله في تاريخ البشرية . فتحكى السور المدينية في تفصيل دقيق قصة آدم وتمضي إلى قصص الأنبياء من نوح إلى عيسى وتذكر ما لإرادة الله من شأن بالنسبة للمؤمنين . ولكن هذه الإرادة تظهر في هذه السور متممة لقدر الله الثابت الذي ينزل بالناس من حين إلى حين ، ذلك القدر الذي يحيط بكل شيء داخل الزمن وخارجه كما جاء في الدعوة الواردة من قبل في السور المكية ؛ فالله هو الذي يحيي ويميت ( سورة الليل ، الآية ١٣ ؛ وهو موضوع يرجع إليه دائماً فيما بعد مثل سورة الحجر ، الآية ٢٣ ؛ سورة البقرة ، الآية

٢٥٨ ... إلخ ) : ومن السور الأولى نفسها دعى نوح ( سورة النجم ، الآية ٥٢ ) وإبراهيم وموسى ( سورة النازعات ، الآية ١٥ ؛ سورة النجم ، الآيتان ٣٦ ، ٣٧ ) وقبائل ثمود ( سورة الشمس ، الآيات من ١١ — ١٤ ؛ سورة النجم ، الآية ٥١ ... إلخ) . وفى الفترة المكية الثانية يدبر الله للأمم ، ذلك أن ثموداً وعاداً تختلطان بإشارات إلى يوم الحساب ( سورةالحاقة ؛ وسورة النازعات) ؛ وتنتمى إلى الفترتين المكيتين الثانية والثالثة الأخبار المستفيضة عن تاريخ الأنبياء ، ويختلط بهذا الموضوع حساب الأمم ، ويتردد باستمرار حساب كل فرد على حدة .

٢ — الله الأحد الواحد فى ذاته :

فى جميع السور الأولى ، الله : هو ربك ، ومن ثم قيل إنه الخالق ، المنعم ، المعين ، الحكم ، وهو الأعلى ( سورة الأعلى ، الآية ١ ) : وقد أطلقت عليه هذه الأسماء بالنظر إلى هذه الصفات لربوبيته التى لها بعض الصلة بالإنسان : والصفة الخاصة بربوبيته — التى أصبحت محور الإسلام — قد ذكرت أول ما ذكرت جواباً على خطايا الإنسان وفسوقه وهى : الله الواحد .

وتحتوى سورة الطور ( الآيتان ٣٩ ، ٤٣ ) على لوم المكيين الذين جروا على أن يجعلوا لله شركاء وبنات ، فالله واحد سبحانه : « إن إلهكم لواحد » (سورة الصافات ، الآية ٤ ) مخاطباً بذلك المؤمنين . وتؤكد هذه الفكرة فى ثنايا الكتاب كله وتتكرر باستمرار فى العصر المدينى (مثال ذلك سورة البقرة ، الآية ١٦٣ ) ؛ وهى جوهر الدعوة إلى الله ، فقد كان النبى يردد دائماً: « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين » ( سورة فصّلت ، الآية ٦ ... إلخ ) .

على أنه ورد فى آية من الفترة المكية الأولى توكيد ربما كان أقوى مما تقدم بأن الله واحد فى ذاته ، ففى علاقته بالإنسان واحد أحد ( سورة الإخلاص ، الآية ١ ) : وواحد أحد ، اسمان يردان معاً فى التوحيد وسموه المطلق : وهذا هو معنى الشهادة فى الإسلام : ومنذ زمن متقدم يرجع إلى سورة المزمّل — التى كانت السبب على ما تقوله الأخبار فى إسلام عمر — ظهر التوكيد « لا إله إلا هو » ( سورة المزمل ، الآية ٩ ) : وتعلن الفترة المكية الثانية : « إننى أنا الله لا إله إلا أنا » ( سورة طه ، الآية ١٥ ) وأن سر هذه « الأنا » هو الحق ( سورة طه ، الآية ١١٤ ؛ سورة الكهف ، الآية ٤٤ ) . وأخيرا فإن السورة القصيرة ( الإخلاص ) المشار إليها بسورة التوحيد بمعناه الأمثل : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » هى تأكيد لوحدة طبيعته المقدسة على هذا النحو وأن سر ذاته لا يدرك كنهه ( سورة « المؤمنون » ، الآية ٩١ ) .

٣ — الله قادر على كل شئ ورحيم

وهذا الوجه المزدوج لسر الله فى علاقته بخلقه : وهو كونه رب العالمين ( سورة التكوير ، الآية ٢٩ ) فى قدرته التى لا نزاع فيها على كل

شئ وإحسانه الذى يتسم بالمغفرة ، يتردد فى جميع الفترات التى نزل فيها القرآن على السواء مع فروق فى ظلال المعنى والتأكيد عليه .

وقدرته على كل شئ هى صفته التى بينت أولا ، فهو « رب المشارق والمغارب » ( سورة المعارج ، الآية ٤٠ ؛ وانظر أيضاً سورة المزمل ، الآية ٩ ) ، على أن هذه الصفة بالذات هى التى تحض المؤمن على أن يتخذه تعالى وكيلا ( انظر سورة المزمل ، الآية ٩ ) وتعظم من شأن تلك القدرة على الرحمة والغفران التى يؤكدها النص تأكيدا .

وأسماء الرحمن ، والرحيم ، والغفور ، والغفار هى من الصفات التى يغلب ذكرها فى القرآن .

والذى نلفت إليه النظر هنا أولا هو من ناحية قدرة الله على كل شئ ، ومن ناحية أخرى إسلام الذين نذروا أنفسهم لله بالتهجد وبالتسليم بقدرته على كل شئ . وفى نص من الفترة المدينية ( سورة المائدة ، الآية ٤ ) يجعل هذا الإسلام للدين نفسه ، على أن سور الفترة الأولى التى تتحدث من قبل عن الآخرة جاء فيها حض للمؤمن على أن يتحدث بنعمة الله ( سورة الضحى ، الآية ١١ ) : والله هو الملجأ والهادى (سورة الضحى، الآيتان ٧ ، ٨)؛ وكل سورة الرحمن ( نزلت فى الفترة المكية الثانية فى قول گرمه Grimme ، مع آيات أخرى زادت عليها من بعد فى قول بل Bell ) تعلن غضب الرحمن ذى الجلال والإكرام على الذين يكذبون بآلاء ربهم .

## ( ب ) آيات الله وأسماؤه

وهكذا يبين الله للإنسان دائماً ، عن طريق أنبيائه ، السر المكنون لعظمته التى تفوق الوصف ، ويطلب منه أن يؤمن بها ويؤمن بهيمنته الواضحة على الخلق جميعاً ، وكماله المطلق اللذين تجلت بهما هذه العظمة ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ( سورة الحديد ، الآية ٣ ) .

فأولا : ما دام الإنسان قد تلقى ما أنزل الله عن ذلك فإنه يجب عليه أن يتبين « آيات الكون » التى هى « آيات الله » ، والحق إن خلق الرحمن للعالم ليس فيه من « تفاوت » ( سورة الملك ، الآيتان ٣ ، ٤ ) حتى أن الإنسان ليخشى عليه أن يعبد هذا النظام والترتيب الرائعين لهذا الخلق ، على أنه يجب عليه أن يفطن إلى أنه ما من شئ فى هذا النظام وذلك الترتيب إلا ويفنى ويزول ، وكما حدث للنبى إبراهيم فإن عقل الإنسان ، بهدى من الله ، لا مناص من أن يستخلص من الأشياء التى تفنى وتتغير الدليل الدامغ للوجود الواجب والسامى للخالق : لذلك كان التفكر فى آيات الكون واجباً دينيا فرضه الله على عقول الناس ( سورة البقرة ، الآيتان ١١٨ ، ١٦٣ ؛ سورة آل عمران ، الآية ١٩١ ؛ سورة الأنعام ، الآية ٩٨ ؛ سورة الرعد ، الآيتان ٢ ، ٣ ؛ سورة النور ، الآيات ٤٤ — ٥٥ ... إلخ ) . ويعلم القرآن أيضاً أنه لا يبقى إلا الله : « ... كل شىء هالك إلا وجهه ... » ( سورة القصص ، الآية ٨٨ ؛ سورة الزمر ، الآية ٦٨ ؛ سورة

الرحمن، الآيتان ٢٦ ، ٢٧ ::: إلخ ) ؛ وعندما تحل الساعة يهلك الله الخالق، ومن ثم المحيي والمميت، كل شئ ثم يعيد خلقه يوم الحشر ؛ ( سورة ق ، الآيات ٤٢ — ٤٤ ؛ سورة الحشر ، الآية ٢ ) .

وقد صور نظام الكون الحالى وترتيبه الرائع تصويراً بحيث يدعو المرء إلى أن يخر ساجداً لقدرة الله الذى يحيى ويميت ( سورة السجدة ، الآية ١٥ ؛ سورة فصلت ، الآية ٣٧ ) : وآيات كمال الله التى تجعل علوه يتجلى فى نظام العالم هذا هى نفسها التى يكشف عنها الله ، وهى فى جوهرها الأسماء التى يجعلها لنفسه « ولله الأسماء الحسنى » ( سورة الأعراف ، الآية ١٨٠ ؛ سورة الإسراء ، الآية ١١٠ ؛ سورة طه ، الآية ٨ ) ؛ ولقد استخرج المتدينون المسلمون — فى عناية — هذه الأسماء من نص القرآن وأكملوها من الحديث وهى ٩٩ اسما ولم يكفوا قط عن تذكرها والتفكر فيها . ونحن لا نرغب فى هذا المقام أن نحلل الأسماء الحسنى تحليلا ضافياً ( انظر المسرد الكامل لهذه الأسماء فيما ذكر آنفا تحت عنوان « الأسماء الحسنى » من هذه المادة ) على أننا نستطيع أن نقول إن ما سنذكره بعد هو المباحث الرئيسية التى تنبثق من هذه الأسماء ( سنقصر همنا هنا على إشارة واحدة عن كل اسم ، أو قل عن أقدم هذه الأسماء بصفة عامة ) :

فالله هو الواحد الأحد ( انظر ما سبق ) ، الحيّ القيوم ( سورة طه ، الآية ١١١ ) ، العظيم ( سورة الحاقة ، الآية ٣٣ وتتردد فى آيات أخرى من القرآن ) ، العليّ الكبير ( سورة لقمان ، الآية ٣٠ ) ، النور ( نور على نور ، سورة النور ، الآية ٣٥ ) ، الحكيم ( سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ، وتتردد فى آيات أخرى من القرآن ) ، العزيز ( سورة البروج ، الآية ٨ وتتردد فى آيات أخرى من القرآن ) ، القدير ( سورة الملك ، الآية ١ وتتردد فى آيات أخرى ) ، البديع ( سورة الأنعام ، الآية ١٠١ ) ، الخالق ( سورة غافر ، الآية ٦٢ ) ، الخلاّق ( سورة يس ، الآية ٨١ ) ، ليس كمثله شئ ( سورة الشورى ، الآية ١١ ) ، السميع البصير العليم ( انظر مثلا سورة الشورى ، الآيتان ١١ ، ١٢ وتتردد هذه الصفات فى آيات أخرى ) الشاهد[1] ( سورة البروج ، الآية ٩ وتتردد هذه الصفة فى آيات أخرى ) ، الوهاب [2] ( سورة الذاريات ، الآية ٥٨ ) ، الرحمن ( سورة النبأ ، الآية ٣٧ وتتردد هذه الصفة كثيراً فى آيات أخرى ) ، الوليّ ( سورة الجاثية ، الآية ١٩ ) ، الوكيل ( سورة المزمل ، الآية ٩ وتتردد هذه الصفة فى آيات أخرى ) ، الكريم ( سورة الدخان ، الآية ٤٩ ) ، الرحيم ( سورة الطور ، الآية ٢٨ ، وتتردد هذه الصفة كثيراً فى القرآن ) ، الغفور ( سورة المزمل ، الآية ٢٠ وتتردد هذه الصفة فى القرآن ) ، الغفار ( سورة طه ، الآية ٨٢ ) ، الرؤوف ( سورة آل عمران ، الآية ٣٠ ) ، الودود ( سورة البروج ، الآية ١٤ ) ، خير الحاكمين ( سورة يونس ، الآية ١٠٩ ) .

---

(١) الذى ورد فى هذه الآية « شهيد » وليس « شاهدا » .
(٢) الذى ورد فى هذه الآية « الرزاق » وليس « الوهاب » .

وتتردد كثيراً أمثال هذه المصطلحات ، وقد يجيء التأكيد على واحد أو آخر منها مرة فى الفترة المكية ومرة فى الفترة المدينية ، على أنها تتردد كلها تقريباً فى سور كل من الفترتين ، وكثيراً ما يبدأ النص القرآنى بتوكيدات خلاّبة تجبه المؤمن مثل القول بأن الله الصمد ( سورة الإخلاص ، الآية ٢ ) ، وكثيراً ما يبدأ النص أيضاً بمثل رمزية تؤكد وتثبت بما يحمله أسلوبها الرمزى فى التعبير من صدق واقعى .

مثال واحد : تحيط قدرته السامية بأصغر فعل يأتيه أصغر ما خلق من أشياء، وعبارة القرآن فى ذلك هى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » ( سورة الأنعام ، الآية ٥٩ ) . ويرد فيه أيضاً : « ... وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ... » ( سورة فاطر ، الآية ١١ ) ؛ وهكذا يهيأ العقل تهيئة قوية للتعرف على الوجود الكامل لله فى كل عمل بشرى وكل ما يصدر عن القلب البشرى ، لأنه خالق كل عمل مهما كان ( سورة الصافات ، الآية ٩٦ ) ولأنه على نحو خاص قريب من الإنسان الذى خلقه ( سورة سبأ ، الآية ٥٠ ) ، يعلم ما فى الصدور ، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ( سورة ق ، الآية ١٦ ) .

### (ح) طائفتان من الآيات

هناك ملاحظات حول طائفتين من الآيات أثارت على مر القرون خلافات عدة :

١ ــ العقاب وقضاء الله : قدرة الله على كل شئ تتجلى فيما يريده للعالم. وتتأكد فى «القدر» ؛ والإنسان ، مثل جميع المخلوقات ، ينتمى إليه تعالى . ولكن فى نفس الوقت تتأكد قدرته على كل شئ قدرة أعدل الحاكمين، والمجازى المنصف، وعلى الإنسان أن يعرف أن كل امرئ سيحمل وزر أفعاله من ثواب على حسناته وعقاب على سيئاته ( سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ ) .

وما أكثر ما قيل وقرر للبادرة الأولى أن القرآن يحتوى على مجموعة من الآيات «المتناقضة»، والحقيقة أنه ليس هناك تناقض على الإطلاق ، وإنما الموجود هو توكيدات متقابلة متكاملة ، الغرض منها هداية القلوب إلى الموقف المطلوب الذى يتخذه الإنسان من الله .

والقدرة الإلهية على كل شئ هى فى الحق قدرة واحدة ، فالله « لا يحاسَب على ما يفعل » كما جاء فى الخبر الإسلامى . على أننا يجب فى هذا المقام أن نلزم الحذر فيما يتعلق بأسلوب الدعوة القرآنى . فالقرآن لا يتخذ موقفاً من المشكلة الكلامية الخاصة بالقدر ، ولا المشكلة الفلسفية الخاصة بطبيعة الاختيار . فهو يثير سر العلاقات بين المخلوق والخالق . وكذلك فإنه لا يتخذ موقفاً من طبيعة الشر : « والله خلقكم وما تعملون ... » ( سورة الصافات ، الآية ٩٦ ) وهو تأكيد طبق كثيراً من بعد على كل فعل يصدر عن الإنسان ؛ ومع ذلك فإن « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ... » ( سورة

النساء ، الآية ٧٩ ) » وليس في هذا شيء يقتضي التسليم بالطبيعة الإيجابية للشر »

ولا تني آيات القرآن عن التصريح بأنه لا مهرب لشيء من الله ومن إرادته وقدرته وأن الله أيضاً هو الذي يأتي بالعقاب ، بل إن فكرة العقاب نجدها مسيطرة على نحو ما : فهو يثيب الذي اتقى ويعاقب «الذي كذّب وتولى » ( سورة الليل ، الآية ١٦ ) ويلعن أولئك الذين يمنعون الماعون ( سورة الماعون ، الآية ٧ ) » ويلاحظ الأستاذ بلاشير في فهرسه ( ج ٣ ، ص ١٢٢٣ ) أن هناك ما بين مائتي آية وثلثمائة آية تنذر بالعقاب بالمحاسبة على أفعال الإنسان » وفي يوم القيامة تجزى كل نفس بما كسبت : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره » ( سورة الزلزلة ، الآيتان ٧ ، ٨ ) » فضرورة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من الأوامر الأولى ، ويجوز للمرء أن يقول إنها هي المبدأة على الجميع ، ما دام أن الدعوة إلى الخير التي لها الصدارة هي الجهر بالإيمان بالواحد ، أي الإسلام الصادق » ولا يوجه هذا الأمر إلى كل إنسان على حدة فحسب ، وإنما يوجه على وجه التحديد إلى جماعة المؤمنين بصفتهم هذه ( سورة آل عمران ، الآيتان ١٠٤ ، ١١٠ ... إلخ ) . والإنسان يجازى على الصعيد الدنيوي بمقدار طاعته لأوامر الله على هذه الأرض الفانية وتركه لهذه الأوامر »

أما على الصعيد الأبدي لأوامر الله الباقية فإن المشهد يتغير ، إذ لا يمكن أن يؤثر شيء على إرادة الله ولا على أمره » والمصطفون هم الذين يختارهم الله : « ... إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ... » ( سورة آل عمران ، الآيتان ٧٣ ، ٧٤ ؛ سورة المائدة ، الآية ٥٤ ؛ سورة الحديد ، الآية ٢١ ؛ سورة الجمعة ، الآية ٤ ) وهو الذي « يعز من يشاء ويذل من يشاء » (سورة آل عمران ، الآية ٢٦ ) » ثم يجيء في القرآن مع التوكيد الشديد « فيضل من يشاء ويهدي من يشاء » ( سورة إبراهيم الآية ٤ ؛ سورة النحل ، الآية ٩٣ ؛ سورة فاطر ، الآية ٨ ؛ سورة الأنعام ، الآيتان ٣٩ ، ١٢٥ ) » ومن يضلله الله لا يجد من دونه وليًّا ولا مرشداً ( سورة الإسراء ، الآية ٩٧ ؛ سورة الكهف ، الآية ١٧ ؛ سورة الزمر ، الآيتان ٢٣ ، ٣٧ ؛ سورة الأعراف ، الآية ١٨٦ ؛ سورة الرعد ، الآية ٣٣ ) » وترد في القرآن مرتين هذه الصورة ذات التركيب السامي القريبة كل القرب من سفر أشعياء ، الآيتان ٩ ، ١٠ (١) : « ومن أظلم ممن ذكّر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن تدعُهُم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً » ( سورة الكهف ، الآية ٥٧ ) و « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه بعد الله أفلا تذكّرون » ( سورة الجاثية ، الآية ٢٣ ) »

وأول هذين النصين ( سورة الكهف ، الآية ٥٧ ) يُبرز إبرازاً بيّناً الفعل الإلهي الذي يختم على السمع والقلب ، ويخطأ من تولى عن آيات الله ،

---

(١) سبق ان وجدنا على مثل هذه الاقوال في غير موضع مع هــذه المعاثرة وحسبنا ان نقول ان القرآن يصدقنا لما بين يديه من التوراة والانجيل .

أما الثانى ( سورة الجاثية ، الآية ٢٣ ) فإنه يختم بدعوات إلى الإصلاح ، وتقرر الآية ١٩ من هذه السورة أن الظالمين بعضهم لبعض ؛ . وهذا يتمشى مع الآية ٧٩ من سورة النساء المشار إليها آنفاً .

ومسئولية الإنسان وقدرة الله على كل شئ وقضاؤه المحتومان ، هذان المنحيان من مناحى التفكير يلتقيان فى التوكيد النهائى على الحساب ؛ وهذا الأسلوب فى تناول الغيب هو الذى تجلى للتفكير الإسلامى فى العصور المتأخرة فى أقوى صورة .

٣ — الآيات التى فيها تشبيه بالإنسان : والطائفة الأخرى من الآيات ذات أسلوب أخاذ قد يبدو — إذا أخذ بمعناه الحرفى المطلق — أنه ينسب صفات الإنسان وأفعاله إلى الله : وهذه الطائفة هى الآيات « المتشابهة » بخلاف الآيات المحكمة المستقرة المعنى استقراراً بيناً ؛ ومن ثم فإن « الرحمن على العرش استوى » ( سورة طه ، الآية ٥ ؛ سورة الحديد ، الآية ٤ ... إلخ ) وجاء ربك ( أى التحرك فى مكان ؛ سورة الفجر ، الآية ٢٢ ) ويد الله (سورة الفتح ، الآية ١٠ ؛ سورة الذاريات ، الآية ٤٧ ) ووجه الله ( سورة الرحمن ، الآية ٢٧ ) وأعين الله ( سورة هود ، الآية ٣٧ ؛ سورة الطور ، الآية ٤٨ ؛ سورة القمر الآية ١٤ ) . وإنما ذكرنا هذه النصوص لأنها كانت فيما بعد موضوع خلاف فى التفسير وفى الكلام .

(هـ) خاتمة

ودعوة القرآن إلى الله تدور كلها على محور واحد هو تأكيد وحدانيته وأحديته وعلوه وبقائه وكماله المطلق : وطبيعة الذات الإلهية التى لا تدرك تؤكد فى يقين جازم ؛ فالله القادر على كل شئ ، القريب لا يمكن أن يدرك إلا « بكلمته » وأسمائه وصفاته وأفعاله وملكيته المطلقة للملك التى يكشف عنها هو ذاته .

والحق إن الله يتجلى فى هيمنته على كل المخلوقات : وصفتاه الخاصتان بعلمه المحيط وقدرته على كل شئ تعزيان إلى علمه وقدرته الظاهرين ؛ أما القول بوحدانيته فيدخل فى وحدة طبيعة الذات الإلهية ، فالله فى ذاته يظل هو « الغيب » المحجوب .

واسم الله فى نظر الإسلام ، هو — كما يقول ماكدونالد فى صدر هذه المادة — اسم العلم الدال على الله ، فهو يعبر فى ذلك عن ألوهيته الواحدة التى تعز على المشاركة .

ولكن هل يحق للمرء وصف هذا الرب بأنه إله شخصى ؟ هذا السؤال لم يكن له مكان بين المشاكل التى واجهها علماء الكلام عند المسلمين ، وإنما الذى أثاره إثارة لها وزنها هم دارسو الإسلام من الغربيين ( انظر مقال ماكدونالد فى صدر هذه المادة الذى يتحدث فيه عن « شخصية الله القاهرة » ) . فالله شخصى لأنه « حى » يخلق العالم ويؤثر فيه ، ويكلم الناس . ولكن الإسلام لن يقول أبداً إن الله شخصى أو شخص . والمسلمون يشمئزون

من هذا القول الذى يقول به الدارسون الغربيون ، ولا مراء فى أنهم يتخذون منه موقف الإنكار الإيجابى. ونحن نجد فى هذا المقام لبساً ذا حدين :

(أ) من حيث المفردات : لم يطرأ على كلمة شخص فى الفلسفة العربية التغيير الذى طرأ على الكلمة اليونانية « أوپوستاسيس » أو الكلمة اللاتينية پرسونا Persona . فكلمة « شخص » دائماً تدل فيا تدل على الصورة المجملة للفرد ، ولا يوجد عندهم مصطلح أحسن لمفهوم هذه الكلمة غير هذا : زد على ذلك أنها تناسب جيداً الشخص المخلوق ولكنها توحى بفردية محدودة :

(ب) الفكرة نفسها من حيث إطلاقها على الله : المسلم يشعر عموماً بعزوف شديد عن أن يدخل فى حدود هذه الكلمة طبيعة الله التى لا تدرك .

ولكن هذا اللبس يتلاشى إذا بينا أن مفهوم «الإله الشخصى » فى اللغات الهندية الأوربية يتضمن الكمال المطلق : والله موجود فى ذاته ، لا نستطيع معرفة ماهية ألوهيته ؛ والله شخصى لأنه كامل ومصدر الكمال ، ويتميز تماماً عن باقى المخلوقات ومناط الإيمان والعبادة . وهذا بالضبط هو ما يدعو إليه القرآن . وإذا كان هذا المفهوم يترك ماهية حياة الله مكنونة فى سرها ، فإنما يكون ذلك لتأكيد كلمة الله التى يبلغها للناس عن طريق الأنبياء وتأكيد المنزع القلبى المتطلب من المؤمن : فالله الملك الحكم العادل الجبار ( سورة الحشر ، الآية ٢٣ ) هو فى نفس الوقت أيضاً الوكيل والمنعم والرءوف ، ويطلب القرآن من المؤمن حيث يواجه هذا الغيب الذى لا يدرك أن يلوذ بالتقوى ( سورة التوبة ، الآية ١٠٩ ) والبر ، وهو مماثل التقوى ( سورة البقرة ، الآية ١٨٩ ) والشكر ( فى صيغة الفعل كما جرى قول القرآن فى كثير من الأحيان وخاصة فى الفترة المدينية ) والتوكل ( ويتردد كثيراً فى القرآن بصيغة الفعل مثل ( سورة النساء ، الآية ٨١ ) .

ومخافة الله كما وردت فى القرآن هى السجود أمام قدرته على كل شئ العزيزة على الإدراك ؛ أما من طغى ( سورة النازعات ، الآية ٣٧ ) فإنهم وحدهم هم الذين يصبح خوفهم فزعاً من العقاب ( سورة القيامة ، الآية ٢٥ ) . وأما المصطفون فهم : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » ( سورة البقرة ، الآية ٣ ) وهم الذين يبتغون وجه الله « إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » . ويستعمل هذا التعبير الجميل كثيراً ( سورة الليل ، الآية ٢٠ ) فإنهم يجدون فى الله وكيلا وهادياً ، ومآبا ( سورة آل عمران ، الآية ١٤ ؛ سورة النبأ ، الآية ٣٩ ) .

### ٢ — التطور فى الحديث والكلام

سنجمل فى القسم الثالث أبرز مواقف المدارس الإسلامية فى نظرتها إلى الله ؛ وحسبنا الآن أن نصرف غايتنا إلى جملة المشكلات ووزن علم الكلام عند أهل السنة .

والعلم المأثور الذى يتناول المسائل الإلهية هو علم الكلام أو علم التوحيد ( انظر ما يلى عن بعض النقدات التى أثيرت فى الإسلام حول شرعية هذا

النظم ) ولسوف نتناوله فى صورته المقررة مفترضين معرفة أصوله التاريخية والمؤثرات التى مرت به ، وتكوين المدارس المختلفة ( انظر مادة « كلام » ) مع تذكرة عن الكلام فى عهد الأمويين : ١) المرجئة ، والقدرية، والجبرية ؛ ٢) المعتزلة ، والأصل سياسى ( القرن الأول الهجرى = القرن السابع الميلادى ) ثم مذهبى ( القرنان الثانى والثالث الهجريان = القرنان الثامن والتاسع الميلاديان ) وقد انتصروا فى عهد المأمون ثم عدوا من بعد « زنادقة » وظل هذا حالهم عدة قرون ؛ ٣) منذ القرن الرابع الهجرى ( العاشر الميلادى ) نجد الاتجاهين : الأشعرى الرسمى والحنفى الماتريدى، وتختلف النتائج باختلاف المواقف حيال الصلة بين العقل و الشرع ، أو بين العقل و النقل و التقليد أو بين الأدلة العقلية والأدلة السمعية .

ثم دعم علم الكلام نفسه بعلمين دينيين آخرين :

١) علم الحديث الذى زوده بنصوص أخذت مأخذ البراهين القاطعة وهى تتناول موضوعاً أو آخر من الدعوة التى جاء بها القرآن تناولا رائعاً أو قل إنه قصصى ( انظر كتب الصحاح الستة وخاصة كتاب التوحيد من صحيح البخارى ) ؛ وتتحدث عدة أحاديث من ناحية عن رحمة الله ومغفرته : « إن رحمتى تغلب غضبى » أو « إن رحمتى سبقت غضبى » ( البخارى ، التوحيد ١٦٩ ، ١٧٥ ) ، ومن الناحية الأخرى عن ملكية الله المطلقة : « أنا الملك أين ملوك الأرض » ( المصدر السابق ، ١٦٧ ، ١٨١ ) . وتذكر من ناحية مسئولية الإنسان (نصوص فى البخارى أو مسلم : كتاب القدر ) ومن ناحية أخرى يتحدث عن القدر ( مثال ذلك الحديثان اللذان يذكران كثيراً وهما : « إن قلوب الناس بين إصبعين من أصابع الرحمن » و « خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وهؤلاء للنار ولا أبالى » ( ، وثمة أحاديث كثيرة لها أثر كبير فى تكوين الأفكار الشائعة والنظرة العامة إلى الله

٢) وعلم التفسير كان له شأن رئيسى فى استعمال الآيات القرآنية التى تتكلم عن الله وفهمها وخاصة الآيات التى تشبه الله بالإنسان .

وقد أفادت مدارس الكلام بطرق مختلفة من الحديث والتفسير .

وإذا أشرنا إلى مشاكل الكلام ( وهى فى أساسها من أصل معتزلى ) نجد مبدأين يتعلقان بالله مباشرة : ١) مبدأ التوحيد ؛ ٢) مبدأ العدل ، أى عدل الله فى مجازاته الإنسان على أفعاله . وقد خالف المعتزلة أحرار الفكر فى زمانهم فظهروا بمظهر « أهل التوحيد والعدل » : واستمرت هذه المشكلات تؤثر فى المدارس المتأخرة ، ولم تختلف عنها إلا فى عناوينها .

وقد أطلقت الرسائل المأثورة العظيمة للأشاعرة والماتريدية ( مثل شرح المواقف للجرجانى ، والمقاصد للتفتازانى وغيرهما ) على المبدأ الأول « وجود الله وصفاته » ، وعلى المبدأ الثانى « أفعاله تعالى » : وإليك أهم المسائل التى تثار حول الاثنين :

## (ا) التوحيد

### ١ — وجود الله

تتفق كل المدارس فى الاستشهاد بالآيات (انظر ما سبق) التى تهيب بالعقل أن يتفكر فى آيات الكون ويرقى من ذلك إلى إثبات وجود الخالق ؛ ولكن: (ا) يقول المعتزلة إن ذلك يقتضى التزاماً فطرياً فى طبيعة العقل سابقاً لسن الشريعة ؛ (ب) ويقول الماتريدية إن العقل كان خليقاً بكفايته أن يتوصل إلى معرفة الله، ولكنه توصل إليها فعلا بسن الشريعة؛ (ج) أما الأشاعرة فعندهم أن استخدام العقل والتدليل العقلى فى التوصل إلى معرفة الله هو التزام شرعى ( منزل ) بحت ( انظر الجرجانى : شرح المواقف ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ج ١ ، ص ٢٥١ وما بعدها ) ؛ وبعبارة أخرى : أنه لو لم تفرض الشريعة هذا الالتزام لما كان فى مقدور العقل البشرى قط أن يتوصل إلى وجود الله ( الغزالى : الاقتصاد ، القاهرة ، طبعة غير مؤرخة ، ص ٧٧ — ٧٨ ) ومن ثم فإن تأكيد وجود الله عند الأشاعرة عامة هو ثمرة استدلال عقلى يمليه استدلال شرعى .

وعلى أية حال كانت طبيعة هذا الالتزام فإن المدارس تجمع على رأى واحد فى الاستدلال العقلى نفسه ؛ وهذا يتضمن برهاناً على وجود الله — بدء الخلق — يتصل وطبيعة العالم المحدث الفانى ، كما يخبر القرآن ، ويمكن للعقل أن يقتنع به ؛ أما فى علم الكلام فالبداية والنهاية الزمنيتان هما حقيقتان ثابتتان ؛ وثمة إذن استدلال ينبثق ، دون عبارة وسط مجمع عليها ، من القصور المطلق للمخلوق إلى الوجود الواجب للخالق ، الذى يوجد وحده منذ الأزل وقائم بنفسه وحده ( حقائق علمت من القرآن ، وعقليات ) ؛ وهذا الاستدلال فى الأيام الأولى لعلم الكلام ( المعتزلة والأشاعرة ) وضع فى عبارتين على أنه جزء من المحاجة ؛ وقد أخذ فى الغالب عند المتكلمين المتأخرين الذين تأثروا بمنطق أرسطو ، شكلا من أشكال الاستنتاج القياسى ( كلا الشكلين فى الجوينى ) ؛ ويساق البرهان فى جميع الرسائل على أنه برهان قاطع ؛ ونادرا ما يأخذ — متأثراً بمؤثرات ناشئة من الفلسفة — شكل البرهان بالوجود منذ أن كان الوجود بالمعنى الدقيق ؛ فالعالم محدث ، وهذه العبارة فى مقالات الكلام تبقى قريبة جداً من معناها الاشتقاقى عن البدء الزمنى ( انظر كتب فنسنك ، وس : بوركاى S. de Beaurecueil ، المذكورة فى الفهرست ، عن البراهين على وجود الله ) ؛

### ٢ — صفات الله

**(ا) العلاقات بين الذات والصفات :** وتعد هذه من أشد مباحث الجدل ؛ وقد التزم بعض أهل الحديث القدامى بحرفية النصوص وتصدوا لكل بحث يمكن أن يسمى عقلياً ، وسماهم معارضوهم — الذين هولوا من جمود من كانوا يهاجمون — بالمجسمة ، كما سموهم بالحشوية ، تحقيرا ؛ ورموهم بالتشبيه مشبهين الله بالمخلوقين ؛ وعلى العكس من هذا نجد المعتزلة — حرصاً منهم

على تنزيه فكرة التوحيد — التنزيه الذى طبقوه تطبيقاً صارماً ، فعلى الإنسان أن ينكر ، كما يأمر القرآن ، أن الله يشبه أى مخلوق . والجهمية — تلامذة جهم ابن صفوان — أنكروا فعلا وجود الصفات ، والله يعرف بقدرته الخفية على كل شئ فحسب .

ونجد من ناحية أخرى التنزيه عند المعتزلة ، قد أخذ بالنظرة التى تؤمن بإله مهيمن ، وسلموا بالصفات القدسية ، عن العلم ، والقدرة ، والكلام ... إلخ . غير أنهم زعموا أنها هى هى الذات ، وهذا بالنسبة لهم كان لا يكاد يزيد عن كونه خلافاً لفظياً .

وكذلك قالت مدارس أهل السنّة بالتنزيه ، فهم ينكرون أن يكون لله شبيه ما ، فهو لا جسم ولا جوهر ( بمعنى أن الجسم محدود ) ولا هو عرض ، ولا هو يحتويه مكان ... إلخ ( ومما تجب ملاحظته أن الكرّامية قد عرّفوا الله بأنه جوهر ، وكان مفهومهم بهذا أنه قائم بذاته ) . والتعديل الذى أدخله الأشاعرة — الذى يطلق عليه اسم الحل السعيد — قد نأى كذلك عن نزعة المعتزلة فى إثبات كل شئ بالعقل ، وعن حرفية المجسّمة . وكان هذا مذهباً شهيراً « بلا كيف ولا تشبيه » ، ورمى تنزيه المعتزلة ببلوغه مبلغ التعطيل مجرّداً الصفات من كنهها أجمع ، جاعلا الإله ليس أكثر من فكرة خاوية . وعلى حين يميز الأشاعرة ، من قبيلهم ، الكنه الحق للصفات ، منذ أن أخبرنا بها القرآن ، غير أنهم يجزمون بأن هذا الكنه لا يمكن أن يعرض الوحدانية الإلهية الكاملة للظنون . وقد عارضه المعتزلة والفلاسفة فى آن واحد ، واتبعوا الغزالى . ثم انتهوا بأخرة إلى هذه المقاربة : الصفات قائمة بذات الله ، وليست هى الله ، وليست شيئاً آخر غيره .

وهناك حل من هذا القبيل بسطه بعض الأشاعرة الذين ظلوا ملتزمين لنظرية الأحوال التى قال بها أبو هاشم المعتزلى ، مثل الجوينى ( القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى ) وقد تالفه فى هذه المسألة من يعرفون بأصحاب المدرسة الحديثة ( القرنان السادس — السابع الهجرى = القرنان الثانى عشر والثالث عشر الميلادى ) مدرسة فخر الدين الرازى ، والجرجانى وغيرهما : و « الحال » قائمة بشئ موجود ولكنها ذاتها لا توصف وجودا ولا عدما ، وعلى هذا النحو فهمت العلاقة الإلهية بين الذات والصفات .

وهذه المشكلة الكلامية العويصة وطأت لها أداة فلسفية مضت تجاهد لتحسين حالها والتقدم فى سبيلها ، وإن كانت تصاب فى بعض الأحيان بالعثرات . ومن ثم فإننا مع مستهل النزعة الحنفية الماتريدية نجد فى كتاب الفقه الأكبر الثانى ( ونصه من أيام الأشعرى ) أن الله شئ . ومع أن هذا القول كان خليقاً بأن يكون موضع الاستهزاء من بعض المتكلمين المتأثرين بالفكر اليونانى ، كما عرفه القدماء ، فإن من الواضح أن القول المذكور يجب أن يفهم بمعنى الحقيقة الثابتة : فالله شئ لا كالأشياء ، ولكنه واجب الوجود ( الفقه الأكبر الثانى ، مادة ٤ : Wensinck : *Muslim Creed* ،

كمبردج ١٩٣٢ ، ص ١٩٠ ) وبهذا المعنى استعمل مصطلح جسم فى الحديث عن الله ، وهذا الذى جرى عليه بعض الكرّامية والحنابلة قد لاحظه ماكدونالد فيما كتبه فى صدر هذه المادة .

وقد آثر الماتريدية بصفة عامة ألا يفرقوا بين صفات الله وذاته وإنما قالوا : إن الله عالم وله علم قائم به بمعنى أنه باق ... إلخ وبذلك يؤكدون الأسماء القدسية ( العالم ، المريد ، القدير ، المتكلم ).

**(ب) مسردة الصفات** : والمبدأ الهادى فى ذلك هو ألا تثبت لله صفة لم ترد بنصها فى القرآن ، والمبدأ التوحيدى هو أن نكل هذا إلى الله ، وتبسيط الأمر بالاستعانة بكتابه : على أن معظم فقهاء الكلام يقولون إنه لا يعد خروجاً عن النص الانتقال مثلا من صيغة اسم الفاعل إلى الاسمية ، كما تنص على ذلك قواعد اللغة . ومن ثم نشأت على مر القرون مسردة من الصفات بدأت أولا بعدم الالتزام فى سردها بترتيب خاص ( كما فى الإبانة للأشعرى ) ثم فصلت ونسقت بعد منذ أيام الجوينى إلى ما بعد ذلك .

والترتيب الذى اتبع ، بل الأسماء نفسها فى الواقع ، تختلف باختلاف المدارس ( انظر : مادة « صفة » ) .

وإذا أخذ بأحد الآراء الشائعة فإنا نسوق المسردة الآتية :

١ — صفة الذات : الوجود . وإذا قيل عن الله فإنه ليس غير ذاته .

٢ — صفات ذاتية أو نفسية ، وهى تقسم أحياناً إلى : (ا) صفات نفى تؤكد علوه تعالى: القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بنفسه . (ب) صفات معان : القدرة ، الإرادة ، العلم، الحياة ، الكلام ، السمع ، البصر ، الإدراك ، وينكر بعضهم أن هذه من صفاته .

٣ — صفات معنوية : وإذا أخذت بظاهر اللفظ فإن معناها : القدير ، المريد ، العالم .

٤ — صفات الأفعال : الرؤية ، الخلق ، أى خلق العالم المحدث(وهو التكوين عند الماتريدية)، الأمر ، والقدر والقضاء ، وصلتهما بالعلم الإلهى والإرادة الإلهية تختلف باختلاف المدارس ( رضى ، وخاصة عند الماتريدية ) ... إلخ .ويتفق الأشاعرة والماتريدية فى القول بأن صفات المعانى باقية حتى إذا كانت تتعلق بمحدث . وهم يخالفون المعتزلة الذين يقولون مثلا ( مدرسة البصرة ) بأن علم الله بأفعال العباد المختارة محدث له بداية . على أن الأشاعرة والماتريدية يتجاوزون فى صفات الأفعال صفتى البقاء والبدء . والماتريدية بصفة عامة يعدونهما باقيتين .

وجميع هذه الصفات — إلا أربع — تقوم على العقليات . لقد أتى بها القرآن ولكن العقل البشرى يستطيع إثباتها . أما الصفات الأربع الأخرى ، وهى الرؤية والكلام والسمع والبصر ( ويدخل الإدراك فى ذلك أحياناً ) فتقوم على السمعيات ولا نعلمها إلا من التنزيل .

**(ج) صفتان خلافيتان** : الرؤية ( صفة

الرؤية ) والكلام صفتان موضع جدل عنيف .
ويفهم من رؤية الله أنها تكون بالأبصار : ويسلم أهل التقى من السلف بذلك تسليما مطلقاً مفسرين إياها بالمعنى الذى ورد فى القرآن ( سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ ) وفى عدة أحاديث : ولم يكن إنكار المعتزلة لها إنكاراً مطلقاً بأقل من تسليم هؤلاء السلفيين بها ، ذلك أنهم يلجئون إلى التأويل ( انظر ما يلى ) فى تفسير النص القرآنى . ويقول الأشاعرة والماتريدية من الحنفية بالرؤية ، ولكنهم يؤكدون أنها « بلا كيف » : فكل امرئ سوف يرى الله بعينيه يوم الحساب : والمصطفون سوف يرونه رؤية خاطفة فى الجنة : ولكنهم لن يروه رؤية المرء لشئ يقوم فى حيز وله حدود : ومن المستحيل تخصيص طريقة هذه الرؤية ( الإبانة ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٤٨ هـ ، ص ١٤ ؛ الفقه الأكبر الثانى ، ص ١٧ ) .

وصفة الكلام ، وهى من الصفات السمعية ، لها أهمية كبرى ، إذ هى الوسيلة التى يتجلى الله بها لعباده . والمعتزلة يجعلون من الكلام صفة محدثة مخلوقة ، لا لشئ إلا أنها تتجلى فى زمان ( ومن ثم القول بأن القرآن مخلوق ) : فالقرآن كلام الله ، ولكن كلام الله محدث : وقد ثبت الأشاعرة عند ذلك الموقف المتشدد الذى أدى إلى سجن ابن حنبل وتعذيبه ، فرأوا فى صفة الكلام أنها نفسية تقوم بذات الله نفسه . ومن ثم كانت نظرية القرآن غير مخلوق ( انظر الإبانة ص ٢٠ — ٢٢ ) ولكن هذه المدرسة فرقت بينه وبين اللفظ به ، أى بين الكتاب وتلاوته على أفواه الناس : وفى القرن الثامن الهجرى ( الرابع عشر الميلادى ) تفكر ابن تيمية فى هذا الأمر محييا مذهب السلف الصالح فوجد أن كلا من المعتزلة والأشاعرة قد فاتهم أشياء : فأكد ثانية أن ذاتية كلام الله الذى يعبر عنه تعالى هو قائم بذاته ، وصرح بأن كلامه الذى كان فى غيبه تعالى هو التوراة والإنجيل والقرآن ( الفتاوى ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ، جـ ٥ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٧ ) .

## ٣ — الآيات المتشابهة

إن تعظيم النص القرآنى مقترناً بغيب الله الواحد الذى لا يدرك لم يلبث أن واجه الفكر الإسلامى بالمسألة العويصة الخاصة بالآيات المتشابهة التى تشبه الله فى الظاهر بالمخلوقين ، ترى هل نسلم بها تسليما أم أنه ينبغى لنا أن نؤولها ؟

( ا ) لقد أخذ القدامى من أهل الحديث هذه الآيات بظاهر اللفظ ، على أنه من خطل القول ، أن نرميهم بتهمة التجسيد فى غير تحديد : فقد قال الأشاعرة أنفسهم بصحة نظرة القدماء الذين انصرفوا عن كل تأويل ولجئوا إلى التوحيد أو التسليم لله : فالله يستوى على العرش ويتنزل وله أعين ويد لأن القرآن قال بهذا : ولكن لا يعلم أحد المفهوم الذى أضفاه الله على هذه المصطلحات . وهذه النظرة نسبت خاصة إلى مالك بن أنس . وقد لا يكون من الواجب أن نضيف إلى ذلك أن نظرة من هذا القبيل قد أصبحت « تجسيدية » لمجرد أنها حاولت أن تقيم من هذه المسألة

صورة ذهنية وتبررها تبريراً غير متسلسل. ولكنها لم تصبح كذلك لأنها لم تدخلها فى صميم العقيدة .

(ب) ولكن مدارس المعتزلة من جانبها أرادت أن تبرر بالجدل فكرة المسلمين عن الله فى مواجهة « إله الفلاسفة » الذى ألهه اليونان ، فأكدوا من ناحية وحدانية الله ، وأكدوا من ناحية أخرى إيمانهم بالميزان العقلى ، فأدى ذلك بالمعتزلة إلى التوسع فى التأويل . وكان ممثلهم فى التأويل هو الزمخشرى الذى اتخذ فى سبيل تحقيق أغراضه طريقة الطبرى اللغوية . وعلى ذلك أصبحت الآية « وجوه ناضرة ، إلى ربها ناظرة » هى فيما ذهب إليه الجبائى : وجوه جميلة تصبو إلى ربها المنعم . ويمكن إنكار رؤية الله دون مخالفة القرآن . وقد رجع فى ذلك إلى المجاز ، كما رجع إلى فقه اللغة . فرأوا فى الميثاق الذى أخذه الله على بنى آدم منذ الأزل ( سورة الأعراف : ١٦٩ ) « مجازاً » كما فعلوا فى جميع الآيات التجسيدية .

(ج) وقد استنكر الأشاعرة الأولون هذا اللجوء إلى العقل فى التفسير . ففى رأيهم أن هذه المصطلحات التشبيهية — بما فيها الاستواء على العرش والحركة — ليست إلا تعبيرات عن أفعال وصفات تتفق مع جلال الله ولكنا لا نعلم طبيعتها ولا كيفيتها ، وليس بينها وبين ما يقابلها من أفعال الإنسان أى شبه . وهذا هو ما اصطلحوا عليه بقولهم « بلا كيف » . وكثيرا ما يختلط الموقف بموقف القدماء ، وقد قال بهذا إمام المذهب الأشعرى نفسه .

(د) وقد دخلت فى علم الكلام بعدُ نظرة أخرى التقطت من المعتزلة ، وخاصة من معارضة الفلاسفة . وقد عرفت هذه النظرة بنظرة المُحْدَثين ، فأبيح التأويل . وهكذا فعل الجوينى وفخر الدين الرازى وغيرهما ، ففسرت يد الله بأنها العناية التى يبسطها على البشر ، وقالوا إن أعينه تدل على شدة عنايته وحراسته ... إلخ ( الرازى : كتاب أساس التقديس ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ، ص١٤٩) وثمة تأويل مجازى قد يدخل فيه الرمز إذا دعت الحال ، وهو قريب كل القرب مما أثر عن المعتزلة مع الخلافات الآتية :

١ — اعتبرت نظرة القدماء صحيحة ( انظر أساس التقديس ، الفصل الأخير ) .

٢ — عدت آيات التجسيد دون سواها على التخصيص مجازات ، حيث إن المعنى الظاهر قد يؤدى إلى استحالة حقيقية . وهذا هو الموقف الذى اتخذه الطبرى من قبل ، ولكن رؤية الله ، وأزلية الميثاق قد تأكدتا بمعناهما الدقيق وفقاً لعقيدة الأشاعرة .

### (ب) أفعاله تعالى

#### مشكلة العدل والجزاء

أتى القرآن بالحقيقتين الكبيرتين ، وهما قدرة الله على كل شئ ومسئولية الإنسان ، وأن الصالحات يثاب عليها والطالحات تجازى . وقد جاهد المفكرون المسلمون بلا كلل لإيجاد حل لهذا التناقض الظاهر ، وكان ذلك موضوع المناظرات الأولى التى يرتد زمنها إلى دمشق ، بين الجبرية والقدرية والمرجئة ، وورثت مدارس الكلام الكبرى ذلك عنهم .

١ – يؤكد المعتزلة حرية الإنسان ، وهو يأتى أفعاله بالقدرة التى أودعها الله فيه ابتداء ، والله يعلم هذه الأفعال الاختيارية ولكنه لايخلقها، وتؤكد مدرسة البصرة أن الله لا يعلمها إلا بمجرد حدوثها ، بصفة علم هى فى هذا الخصوص محدثة ، ولكن الله يثيب الإنسان أو يعاقبه على هذه الأفعال بكل إنصاف فهو الحكم العدل . وهو تعالى غير قادر على أن يأتى فعلا بلا غرض أو غاية محددة ، ففى الكون نظام مدبر . وهو النظام البديع الذى يتحدث عنه القرآن ، نظام له غاية ، ولذلك كانت ثمة غايات وسط تخضع لغاية ليس بعدها غاية ؛ وثمة أسباب تؤثر تأثيرا فى أعراضها ، وثمة حسن وقبيح فى طبيعة الأشياء يسبقان ذلك التبسيط الذى جاءت به الشريعة المنزلة . والله قد أوجب على نفسه أن يفعل الأصلح وهو لا يريد الشر ولايأمر به . وإرادته وأمره سيان ، والشر يخلقه الإنسان كما يخلق المدلولات الخلقية لأفعاله ، ذلك لأنه خلق كل أفعاله الحسنة والسيئة . وقد افترق معتزلة البصرة ومعتزلة الكوفة حول فكرة « الأصلح » الذى يفعله الله دائماً وحول التوسع فى هذه الفكرة .

٢ – واستنكرت مدرسة الأشاعرة محاولة تبرير أفعال الله . ذلك أن الله تعالى : لا يحيط به عقل ، فهو الحكم العدل ، لأنه يفعل ما يريد ، وهو لا يلتزم بشىء ، وما يفعله هو الأصلح لا لأنه ألزم نفسه به هذا الإلزام وإنما لأنه فعله ، إذ لا وجود للحسن وللقبيح من الناحية الخلقية سابقاً على ما جاءت به شريعة الله ، وليس الله بعاجز عن أن يبدل الحسنة سيئة والسيئة حسنة ( الجرجانى ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٨٢ ) . والحق إن الغزالى والرازى قد فطنا إلى معنى عقلى فى « الحسن » و « القبيح » . فطن له الرازى من حيث الوجود فحسب ( المحصّل ، القاهرة ، طبعة غير مؤرخة ، ص ١٤٧ ؛ كتاب الأربعين ، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٤٩ ) وفطن له الغزالى من حيث الصفات الحسية التى فطرت عليها الأشياء ( الغزالى : الاقتصاد ، القاهرة ، طبعة غير مؤرخة ، ص ٦٧ ) .

والله كما جاء فى القرآن ( يهدى من يشاء ويضل من يشاء ) : وكل شىء معلق بقضائه تعالى موكول إلى إرادته التى تحيط بالأشياء جميعاً ، على حين أن قَدَره الذى ينفذ بأمره هو « صفة للفعل المحدث » تحدد فى زمان الأشياء التى « كانت » فى انتقالها من اللاوجود إلى الوجود ، والقدر كما يقول الجرجانى ( التعريفات ، طبعة فلوگل ، سنة ١٨٤٥ هـ ، ص ١٨١ ) : « وجود الموجودات متفرقة فى الأعيان بعد حصول شرائطها » . ويقول أيضاً : « القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء ، والقضاء فى الأزل والقدر فيما لايزال » ( المصدر نفسه ) . ويقتضى هذا أن المرء يجب أن يفرق بين الإرادة والأمر ، إذ الأمر هو الذى يتصل بطاعة الإنسان طاعة مباشرة ، فالله يشاء ضلال الكافر ويخلق هذا الضلال فيه ، ومع ذلك يأمره بالإيمان .

أما أفعال الإنسان الحرة و الاختيار ، فحالة خاصة تتعلق بمبادئ أعم من ذلك : فالله هو خالق أفعال الإنسان أية كانت ، وقد فُسر نص ما ورد فى القرآن ( والله خلقكم وما تعملون ) بمعنى الخلق من العدم : صحيح أن الإنسان يخامره شعور بمسئوليته يحصى عليه الحسن والقبيح من الأفعال التى يأتيها كما يقول القرآن صراحة ، وأنه تعالى يثيبه أو يعاقبه كما وعد : فقد أوتى الإنسان « الكسب » أو « الاكتساب » ( سورة البقرة ، الآية ٢٨١ ؛ سورة الطور ، الآية ٢١ ) : وفى نهاية القرن الماضى وجد الباجورى أن القاعدة الآتية قاعدة واجبة ، وهى : الإنسان ملزم فى صورة مختار ( حاشية على الجوهرة ، القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٤ م ، ص ٦٢ ) ومن ثم فإن الإنسان على مستوى التجربة يجب عليه أن يمضى فى أفعاله كأنما هو حر ، ولكن يجب عليه أن يعلم أن كل شئ يأتيه فهو من الله ، فإذا فعل الحسن فإنما فعله لأن الله برحمته شاء هذا ، وإذا فعل قبيحاً فإنما لأن الله بعدله قد شاء هذا :

وهذا الإنكار للحرية الداخل فى مبحث علم الوجود يتفق مع كفاية « الأسباب » بما يخالف بدعة نظرية المعتزلة ( كفاية الأسباب قدرة يخلقها الله ) ، ويخالف الحتمية المحضة للعلل التى قال بها الفلاسفة : وهى نظرية فيها شبة من كفر ( السنوسى : المقدمة ، الجزائر سنة ١٩٠٨ ، ص ١٠٨-١٠٩ ؛ الباجورى : الكتاب المذكور ، ص ٥٨ ) : أما الأشاعرة فلا أثر عندهم للكفاية فى الأسباب ، إذ الله لم يكتب الدوام للوجود ، وإنما هو سلسلة غير متصلة من خلق يحدث فى كل وقت ، وسلسلة زمنية من تحقق القضاء الأزلى ، ففى كل وقت يخلق الله ثم يخلق العالم والكل الفائق المتوحد عرضاً ، الذى هو الإنسان وكل فعل من أفعاله ، وعالم الأفعال « الحرة » هو والكون فى كليته سلسلة غير متصلة من قدر الله الذى لا يدرك ، وما العلل إلا الوسائل أو الدلائل على إرادة الله ، والشريعة هى « سنة الله » : ( وظل هذا المصطلح مستعملا عند محمد عبده فى رسالة التوحيد، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ، ص ٧ ) ؛ إنها هى السنة التى يستطيع بها الله فى جميع الأحوال أن يبدل كما فعل مثلا حينما شاء أن يأتى بالبرهان على رسالة رسله فجاء « بالمعجزات » :

وعند معظم الأشاعرة — ولا نقول كلهم على الإطلاق — نظرية ذرية فى الكون تتفق مع نظرية عدم استمرار الأشياء : وكل شئ حشد من ذرات متصلة أو منفصلة أو متحدة بقدر الله : وإذا كان حقاً أن الباقلانى ( القرن الرابع الهجرى = القرن العاشر الميلادى ) قد قال بأن نظرية الذرات مساوية فى « الجوهر » ( ماسينيون ) للعقائد التى جاء بها القرآن ، فإنه فى رأينا قد بالغ حتى رأيه فى ذلك ما يمثل نظرة الأشاعرة المأثورة عنهم أصدق تمثيل، بل يمثل أكثر من ذلك مذهب جميع أهل السنة فى الإسلام : وهذه النظرية الطبيعية الكلامية فى الذرة هى فى الواقع معتزلية الأصل ( أبو الهذيل ؛ انظر أبحاث Horten & Pines ) وتتفق إذن كبير اتفاق مع « القدرة » التى اهتدى أنها للإنسان

على أفعاله » وثمة نزعة متميزة عرفت بها الأشاعرة ، الباقلانى ، والإيجى ، والجرجانى ( مع بعض الخلافات ) وعرفت بها المحافظون الجامدون ، مثل السنوسى ، واللقانى ، والباجورى ، فقد ظل هؤلاء يأخذون بنظرية الذرة فى الأعراض على اعتبار أنها أكثر التفاسير قبولا لقدرة الله على كل شئ فى هذا العالم » وثمة اتجاه آخر تأثر أصحابه إلى حد قليل بنظرات الفلسفة الخلافية ، فمروا على هذه النظرات مروراً عابراً ولم يثيروا حولها شيئاً ( الغزالى ، فخر الدين الرازى ) أو عدلوها تعديلا كبيراً ، وإن كانوا قد ظلوا يؤكدون النظريات المألوفة عن قضاء الله وقدره وعن فكرة الاكتساب البسيطة بالنسبة للإنسان »

٣ — وكان بعض الماتريدية ( أبو حفص النسفى ، والتفتازانى ) من القائلين بنظرية الذرة » ولكننا نود أن نبرز إبرازا خاصاً النظرة التى تتصل بالنفس اتصالا أكثر وثاقة ، تلك النظرة التى رأت على ضوئها مدرسة الحنفية الماتريدية بعامة العلاقات بين القدر وبين حرية الإنسان » فالقدر والقضاء من البداية لم يصبحا بعد يتصلان بإرادته تعالى بل بعلمه : وقد خالفت هذه المدرسة الأشاعرة فكان القدر عندها هو الباقى أما القضاء فيتعلق بالوجود فى زمان » ومن ثم كان القضاء عندهم علماً أزلياً يعلم به الله من قديم الأزل الحسن والقبيح والصفات السيئة فى مخلوقاته ، على حين كان القضاء هو إيجاد الله لهذه الأشياء نفسها التى خلقها بحكمته وكماله ( انظر عبد الرحيم بن على ، نظم الفرائض ، الطبعة الثانية ، غير مؤرخة ، ص ٢٨ — ٣٠ ؛ الباجورى ، الجوهرة ، ص ٦٦ ) وترى أغلبية الماتريدية أن فى الأشياء حسناً يقاس بالعقل وقبحاً من حيث الوجود ولا يتصل اتصالا مباشراً بالأخلاق : وفى ميدان الأخلاق فإن الله هو الذى يخلق بلا واسطة « أصل » أفعال الإنسان الاختيارية ، ولكن قدرة الإنسان هى التى تكسبها صفة الحسن أو القبح ( ويجب أن نلاحظ أن الرازى فى كتاب الأربعين ، ص ٢٢٧، والجرجانى فى شرح المواقف ، جـ ٨، ص ١٤٧ ينسبان هذه النظرية — التى يقول بها ماتريدى — إلى الباقلانى ) فكل ما يحدث مرهون بإرادة الله وإنما الحسن هو الذى يقوم على « رضاه » والله لم يوجب على نفسه العدل ، كما يقول المعتزلة ، وفعله لا يكون عدلا لأنه يشاؤه ، وإنما لأنه — كما يقول الأشاعرة — فوق كل عدل بعلمه وحكمته، وهو تعالى لا يستطيع أن يكون غير عادل »

٤ — وما بنا من حاجة إلى أن نتتبع الجهود الوافرة التى بذلها علماء الكلام لتدعيم حججهم وتبرير الاعتراضات التى كانت تظهر دوماً : وقد قام أولئك الذين لم يرتضوا النظرية الأشعرية فى الكسب بتبريرات أكثر غموضاً : ومن ثم نشأت نظرية الاستطاعة ( انظر هذه المادة ؛ وهى شائعة بين الأشاعرة والماتريدية ؛ وانظر الجوينى : الإرشاد، طبعة Lascani، سنة ١٩٣٨، ص ١٢٢ — ١٢٥ ، ١٩٦ — ٢٠١ ؛ الجرجانى : التعريفات ، ص ١٨ ... إلخ) ؛ ونظرية « التولد » أو « التوليد » ؛ ونظرية التوفيق ( انظر هذه المادة ) أى تيسير

الأفعال وخاصة الأفعال الصالحة ، والإيمان والطاعة التي يخلقها الله في الإنسان بلطفه تعالى وضدها وهو الخذلان ( أي أن تخلق في الإنسان القدرة على العصيان ، طبقاً لتعريف التفتازاني الماتريدي في كتابه المقاصد ، طبعة إستانبول ، ص ١١٨ وما بعدها ) .

ونستطيع أن نرى في هذه الجهود تحليلا طبق على مشاكل شديدة التعقيد حتى إن هذه الجهود يمكن أن تكون قد بدت في نظر أولئك الذين أرادوا أن يظلوا ثابتين على ما كان يحيط بالسلف الصالح من هالة محجبة والذين أنكروا إثبات العقيدة بالتدليل كأنما هي رياضات تدعو إلى اليأس ( انظر الجرجاني : شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ ) وهو أمر تطلع الأشاعرة المتأخرون إلى أن يفعلوه . وكان للكلام خصومه الألداء ( بصرف النظر عن معارضة الفلاسفة ) في شخص أنصار المذهبين الحنبلي والظاهري ، الذين اقترنت أقوالهم بأقوال أهل السلف وأساءوا الظن باللجوء إلى العقل في مسائل العقيدة . وكان الغزالي أيضاً قاسياً كل القسوة في عرض حديثه عن الكلام . على أننا نجد أحياناً بين هؤلاء الخصوم أشد القواعد تواترا في تحليل العلاقات بين الفعل الاختياري وقدرة الله على كل شيء .

وهكذا نجد أن ابن حزم الظاهري ( القرنان الرابع والخامس الهجري = القرنان العاشر والحادي عشر الميلادي ) — الذي أنكر أن تكون للعقل قدرة على القياس ( نستطيع هنا أن نتحدث عن قول ابن حزم بالمذهب الاسمي ، ولكنه ليس مذهباً اسمياً يدور حول قيمة اللغة ذات الأثر وقواعدها ) والذي كان يرمي إلى الاستمساك بنص الكتب المنزلة — قد أنكر الكسب الذي قال به الأشاعرة حيث إن نصوص الكتاب كما يقول ( الفصل ، القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ٣ ، ص ٤٨ ) لا تجيز أن الإنسان يخلق أفعاله كما يقول المعتزلة ولا الاكتساب الذي وهبه الله إياه كما يقول الأشاعرة . ولكن نقضه كله لهذه النظريات المعارضة ، هذا النقض الذي وإن كان أبعد ما يكون عن التسلسل الفكري ( انظر الكتاب المذكور ٥١ — ٥٢ ) غير أنه ناضج سديد . وهو في نفس الوقت قد عرض في إجمال رأياً شخصياً سديداً فيما يتصل « بالاستطاعة » . ( انظر المصدر المذكور ، ص ٢١ — ٢٦ ، ٣١ ) .

والغزالي ، ولا نعني هنا الغزالي في كتابه الاقتصاد الذي عنى نفسه بعرض نظريات الأشاعرة أو النهوض بها منتقصاً مع ذلك من حدود علم الكلام ( ص ٧ — ٨ ) وإنما نعني الغزالي في كتابه التهافت بل الإحياء بخاصة ( القاهرة ، طبعة سنة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م ، ج ٤ ، ص ٢٦٩ ) حيث يقوم بتحليل نفسي نافذ كل النفوذ لموضوع الاختيار والصلات بين العقل والإرادة في الفعل الاختياري وهو يدافع عن تصور للاختيار لا ينقاس بالعقل ويؤكد أن الله وحده الذي يفعل ، من غير غرض ، هو صاحب الاختيار المطلق ، اختيار متصور كأنما هو اختيار إنسان يرتفع إلى مقام

الأبدية . وما يسميه المتكلمون الكسب هو مرحلة وسطى ( الإحياء ، ج ٤ ، ص ٢٢٠ ) ليست بمجال مشاركة في الاختيار الإلهي ، فالإنسان يأتي الفعل ضرورة بمعنى أن كل شيء يحدث له لا يصدر عنه وإنما يصدر عن آخر ، فهو يفعل عن اختيار بمعنى أنه هو « محل » الفعل المختار ، يفعل فعله غير مدافع بعد أن يقرر العقل ، وهذا الأخير ليس إلا صورة . وقد قال الغزالي بهذه القاعدة التي يحسن ألا نفسرها تفسيراً فضفاضاً ، وهي أن الإنسان مجبر على الاختيار ( انظر المصدر المذكور ) ؛ وهذه العناية بالتحليل قد تناقصت حتى اختفت في الرسائل المتأخرة التي لم تكد منذ القرن الخامس عشر تزيد عن ترديد القواعد التي صيغت في الماضي . وقد أراد الشيخ محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر أن يحرر نفسه من جدل علم الكلام فاقتصر على قوله : « أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل — من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار — فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه ، والاشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه » . ( رسالة التوحيد ، ص ٦١ ) .

٣ — نظرات إسلامية مختلفة إلى الله

ونختار هنا من أبرز هذه النظرات بعض الاتجاهات :

١ — علم الكلام عند الإسماعيلية : وثمة كلام كثير يقال عن عقائد الفرق ، من الخوارج في الإسلام إلى الشيعة . وسنقصر عنايتنا على مذهب الإسماعيلية الذي كانت له علاقات ثقافية كثيرة جداً بأغلبية أهل السنة . وقد اندمجت في علم الكلام عند الإسماعيلية نزعة مزدوجة أثرت فيه : مذهب المعتزلة ( الذي ظل يؤثر في الشيعة بعد أن رمى المعتزلة بالزندقة في عهد المتوكل ) ومذهب الأفلاطونية الجديدة ، ومن ثم أثرت الفلسفة فيه بعض التأثير .

ولا نكاد نعرف شيئاً عن مرحلة التطور الأولى نفسها لهذا العلم أو جهوده لتحديد موقف أصيل من الأفكار الإسلامية مثل « كن » و « قدر » وغير ذلك . وظلت هذه الأفكار البدائية في هذه المرحلة على حالها حتى جاء أبو عبد الله النسفي ( القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي ) فوضعها وضعاً جديداً في مذهب يأخذ كثيراً من الأفلاطونية الجديدة ومذهب الفيض : وظل النظر في هذه المسائل يتطور ويتزود باتجاهات جديدة بفضل أبي حاتم الرازي وأبي يعقوب السجستاني وناصر خسرو والكرماني ( وقد وجد شتيرن أنه قد تأثر فيما يرجح بالفارابي في قوله بالعقول العشرة ) . وعن طريق إخوان الصفاء قدر للإسماعيلية أن تؤثر في كثير من الفلاسفة بل في علماء الكلام من أهل السنة حتى جاءت الحملة التي شنها نصير الدين الطوسي تأييداً لابن سينا .

التوكيد على غيب الله الذي لا يدرك

وقد نشأ مذهب كلامي كامل سلبي ؛ وأصبح من غير الممكن أن ينسب إلى الله في ذاته اسم أو صفة ، بل إن « التوحيد الصحيح » لا ينسب

لله تعالى حتى الوجود نفسه ( بالفارسية : هستى ) . والأسماء التي جاءت في القرآن إنما تدل على أنها هي ذاته (انظر : إدريس القارصي ، القرن الثامن الهجري = القرن الرابع عشر الميلادي ) وقد جعل الأمر ، والكلمة والإبداع والعلم ، أقانيم ؛ فالله ليس بباق ، وليس هو لا زال ، وإنما الباقي هو أمره وكلمته ، والذي لا زال هو خلقه الذي فاض عنه بأمره ( المقريزي : الخطط ، جـ ١ ، ص ٣٩٥ الذي استشهد به *Juda b. Nissim ibn Malka:* G. Vajda باريس سنة ١٩٤٥ ، جـ ٧ ، الفصل الأول ). ويظل الله هو الذي لا يمكن للأفهام أن تدركه بحال ( ناصر خسرو ) ؛ ويندرج لغز التشبيه والتعطيل في مذهب إنكاري يجعل إثبات الصفات ينصرف إلى الكلمة أو الأمر أو إلى العقل الأول أو الكلي . ويجعل الكرماني العقل الأول هو الكلمة ، ويجعل الإبداع صفة من صفاته تعالى .

والحق إن مذهب النسفي وخلفائه في الفيض قد أقام واسطة هي العقل الكلي الذي صدر عنه العالم بفيوضات متعاقبة ، وتجد أصداء هذا في كتاب « فصوص في الحكمة » ( وهو كتاب يجب أن ينسب بعد أبحاث S. Pines في *REI* سنة ١٩٥١ ؛ ص ١٢١-١٢٤ ، إلى ابن سينا وليس إلى الفارابي ) وتستمر هذه الأصداء عند الغزالي في « المطاع » من مشكاة الأنوار .

وقد تعلقت المشاعر الدينية الإسماعيلية بطائفة من الأقانيم الغنوصية ، فالإرادة والأمر يكونان في بعض الأحيان مرتبتين روحيتين أسمى من العقل الأول ؛ وما أكثر ما تجعل الإرادة والأمر والكلمة سواء ، ويجعل العقل الكلي أو الأول في ذاته « تجلي لله » فوق الأفهام يعز التعبير عنه ويتحقق بأمره تعالى . وهذه الأنظار متأصلة في التأويل الرمزي ( المعنى الباطن لآيات القرآن ) تتزود من الأساطير الإيرانية مباشرة . وقد استبطنها من بعد بعض الشيعة بل السنية والصوفية .

٢ - الفلسفة : وفي الفلسفة اكتسب المصطلح « إلهيات » ( الذي اصطنعه علم الكلام ) الشيوع من حيث إنه يدل على جملة من المسائل عن الله . ولم تصبح مادة هذه المسائل هي مادة علم الكلام ، لقد جاءت من اليونان ، وخاصة من أرسطو . ولكنها سادت على الأقل في الفلسفة الشرقية ( وخاصة عند الفارابي وابن سينا ) بإلهام عظيم من الأفلاطونية الجديدة ( كتاب الإلهيات المنحول لأرسطو ) ؛ وكان لسلطان القرآن بعض الأثر في مادة هذه المسائل ( وخاصة علم الله بالأشخاص ) ولكن القرآن لم يعد هو المصدر الأكبر ومن ثم فلا داعي يدعونا إلى أن نبسط هذه المسائل بالتفصيل كما فعلنا بالنسبة لعلم الكلام ، وحسبنا أن نذكر أن ابن سينا يثبت وجود الله توسلا بالدليل القائم على حدوث العالم بمعناه الدقيق ولم يغفل الدليل القائم على « فكرة الوجود » ؛ ( انظر الإشارات ، طبعة Forget ، ص ١٤٦ ) وقد أعانتهما أداة الفلسفة الأكثر مرونة في إثبات الصفات بعيداً عن الذات الإلهية متوسلين بتفرقة « معنوية » بسيطة لها أساس من الحقيقة .

وقد أدى أثر الإغريق إلى توكيد الأفعال الواجبة للذات الإلهية ، فالله عقل يعقل نفسه ( انظر أرسطو ) ، وهو الخير الأسمى ( انظر أفلاطون ) والذى يعشق نفسه بالضرورة ، وهو العقل والعاقل والمعقول ، وهو العاشق والمعشوق ( انظر النجاة ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٥٠ ، والفقرات المقابلة لها من الشفاء ... إلخ ) : ويجب أن نذكر فى هذا المقام نزعة باطنية معرفتنا بها غير كاملة تأخذ عدة أقوال من المذهب الإسماعيلى مأخذ الإنكار ( وسائط : إخوان الصفا ، والتوحيدى ، ثم فى زمن متأخر النزعة الإسماعيلية التى بينها S. Pines . والخاصة ببعض نسخ من إلهيات أرسطو ؛ انظر *REI* ، ص ٧ وما بعدها ) ؛

ولا يزودنا الفلاسفة برسائل عن العدل ولا عن أفعاله تعالى ، فهم على خلاف علماء الكلام يؤكدون ( أو يتصدون لإثبات ) خروج العالم إلى حيز الوجود بفيض واجب صادر عن إرادة ( انظر مادة « الإسماعيلية » ) وأنه باق إلى أجل ، عالم ليست له بداية أو نهاية ،« ممكن » فى ذاته ، محدث فى مرتبة الذات واجب فى مرتبة الوجود ، والعناية شريعة الفيض نفسه وهى قائمة ضرورة بعقل الله الأزلى ؛

والأسباب لا يمكن أن تعجز فى أن تفعل فعلها فى أغراضها ، ولم تعد ثمة أية مشكلة عن اختيار الإنسان حيال قدرة الله على كل شئ ( النجاة ، ص ٣٠٢ ) ؛

وأيا كان الحل الذى يتخذ ببقاء نفوس الأفراد فإن العقل الفعال يكون وسيطاً بين الله والإنسان فى مرتبة العلم ومرتبة الفيض ، إذ هناك طبقات للعقول العاقلة حتى المعلول الأول ويحيط بهذه العقول العقل الكلى . وعند ابن سينا طبقة من النفوس تقابل هذه العقول ، وقد أنكر هذا ابن رشد . والظاهر أن ابن رشد إنما كان من الفلاسفة الذين توسلوا بالفلسفة فى العودة إلى العلم الإلهى بالأشخاص بأعيانها وهو ما شدد القرآن فى الدعوة إليه . أما الأمر المعلق فهو موقف العقيدة كله من الله . ولا مراء فى أن الفلاسفة كانوا مسلمين وظلوا مسلمين . ومع أن نظرياتهم نفسها قد تعدل أو يوفق بينها وبين ما أكده القرآن ، فإن الله الذى يدعون إليه هو الله الذى ندركه بالعقل ونهتدى إليه فى أسمى الحالات بومضة من ومضات الحدس ؛ وقد تصدوا لإثبات ( وتدخل فى ذلك فكراتهم عن التجلى ، وهو لحظة عابرة يوفق الإنسان فيها إلى الواجب الكلى ) أن الله المدرك بالعقل والله الذى نزل به القرآن يتفقان اتفاقاً كلياً . ولكنها ليست مسألة صحة عقيدة تستخدم العقل سندا فى نطاقها . فهم يتناولون الفلسفة من ناحية والشريعة من ناحية أخرى مصدرين يتساويان قيمة ؛ والمسألة المعلقة فى هذا المقام هى بيان أنهما يتفقان ؛ وقد بلغوا هذه الغاية بالتأويل فلسفياً ورمزياً معاً ، فالله هو الأول والسابق وهو الواجب الوجود ، والله عند أئمة الفلاسفة تصور لوجود متعال واجب كامل ، وهو العقل الأسمى والحب الأسمى ، صدر عنه العالم

بفيض ضرورى مراد . وصفوة القول أنه عرض لا يتصل بالعقيدة بمقدار ما يتصل بالتجربة الفلسفية والحدس الخصب .

وقد أدى ما أظهروه من جد فى متابعة أبحاثهم واستدلالاتهم ( بالرغم مما وقعوا فيه من أخطاء ) إلى أن أدخلوا فى صميم الثقافة الإسلامية ما أغناها حقاً . وقد أثر تحليلهم للمسائل فى بعض الأحيان فى الفكر الدينى نفسه . ولكننا نجد أنفسنا فى هذا المقام قد دخلنا فى ميدان آخر مخالف لسر الله الحى الذى لا يدرك الذى استوجب به القرآن طاعة المؤمنين .

٣ — الكلام : ونعود الآن إلى مدارس الكلام السلبية . وما من شك أن الفلاسفة احتقروا جدل « المتكلمين » الذين جعلوا الشريعة أشتاتاً ، كما يقول ابن رشد ( فصل المقال ، طبعة وترجمة Gauthier ، الجزائر ، سنة ١٩٤٢ ، ص ٢٩ ) . ذلك أن لطائفهم ومجادلاتهم مضطربة فى كثير من الأحيان ، وبراهينهم الفلسفية محل مناقشة، ولكنهم عندما تصدوا على هذا النحو إلى الدفاع عن العقائد ضد أولئك الذين شكوا ، فإن الذى كان يدخل فى دفاعهم على التحقيق هو الله ، كما تصوره العقيدة الإسلامية. والمعتزلة —كالأشاعرة سواء بسواء— رجال دين أولا وفلاسفة ثانياً ( أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، القاهرة سنة سنة ١٣٦٢ هـ = ١٩٤٣ م ، جـ ٧ ص : ٢٠٤ ) .

ومع ذلك فإن الاتجاهين الباطنين لعلم الكلام عند المعتزلة وعند أهل السنة مختلفان : صحيح أن المعتزلة بدءوا بالقرآن وعدل الله السامى ولكن فكرتهم عن العقل باعتباره مقياساً للشريعة وسلطان العلوم الأجنبية عليهم من بعد قد أديا بهم إلى إقامة العقيدة كلها على فكرة أن الله يمكن إثبات وجوده بالعقل الإنسانى . وقد تصدوا فى دعم إثبات الوجود المثالى وتنقيته ولكن تشددهم فى القول بالتنزيه بلغ بهم الغاية إلى إضعاف فكرة الصفات الإلهية نفسها . ولم يكن الأشاعرة بمخطئين حين أخذوا عليهم ذلك ، ثم حدث من بعد أن سر التوحيد الإلهى قد بدا كأنما أحيط بتصور يتفق وما عليه البشر ، وعبر عنه بالسلوب لا شك ، ولكن الأفهام تدركه مباشرة مجزأ . ونحن نجد شيئاً يشبه هذا فى التصوف ماثلا فى رياضات الجنيد ، ويتصل بهذا ويكمله فى الوقت نفسه العدل الإلهى ، فقد أضفى عليه بوجه من الوجوه صبغة بشرية . فقد كانت فيه لمسة من فكرة القاضى العادل عند البشر ارتقى بها إلى مقام البقاء .

وأصول رد الأشاعرة على هذا لم تكن بحال من الأحوال إنكاراً خالصاً لنصيب المؤمنين فى كل توسع طرأ على مادة العقيدة ، وقد صور تحول الأشعرى على أنه رجوع إلى النزعة التى يكنها السلف وتصريح بالتزام مذهب ابن حنبل ( انظر الإبانة ، ص ٩ ) على أن الأشاعرة قبلوا التحدى فى الصراع الجدلى وأدى بهم هذا إلى الإيغال فى هذا الميدان ، أدى بهم إلى أن يصقلوا أنفسهم دوماً ؛ أدى بهم إلى الدخول فى تعقيدات لا تنتهى ، ونشأت عن ذلك جملة من المسائل لم تصل إلى حد قط نتيجة لتنوع الاعتراضات وقيام المدارس المعارضة : ووسط هذه الغمرة من الحجج أصبح من العسير فى بعض الأحيان أن

تتبع ذلك التسليم الكامل فى مواجهة العقيدة الساطعة بالله الواحد الخالق الحكم التى تجدها فى سور القرآن: ونفى الاختيار عند الإنسان بحقيقته الوجودية قد صرف كثيراً من نزعات التفكير نحو القول بالإرادة الإلهية متصورة على هذا النحو ، وقد تحدد هذا أكثر بعد القرن الخامس عشر الميلادى ، ذلك أن متكلمى الأشاعرة ( أو الماتريدية ) لم يسعوا إلى تجديد مذهبهم ليلحقوا بخصومهم المعاصرين ، ذلك التجديد الذى كان فيما يظهر أول ما تدعوهم حاجة الدفاع عنه ، بل جمدوا فى رسائل ذوات قوالب لا تتغير : وهذا الخطر بالشلل المحيق كان بلا شك من أهم الاعتبارات المؤدية إلى ما نجده عند محمد عبده من نزعة تشبه اللاأدرية :

وهنا يكمن فيما نعتقد تعليل النظر إلى علم الكلام نظرة فيها ما يشبه الازدراء (يرتفع فى بعض الأحيان إلى المعارضة العنيفة ) وقد أظهر ذلك على السواء خلفاء « السلف الصالح » الذين تمثلهم على الأخص النزعة الحنبلية وأقوال المتصوفة :

٤ — التصوف : ونحن لا نطمع هنا أن نحلل الأصول الدينية للمدارس الصوفية المختلفة أو اتجاهاتها بكل ما فيها من حدود دقيقة(انظر عن القرون الأولى L. Massignon : *Passion d'Al-Halladj* ، باريس سنة ١٩٢٢ ؛ *Lexique Technique*، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٥٤) والشئ الجدير بالملاحظة أننا لم نعد نتناول جهداً عقلياً منصرفا إلى واجب الوجود كما فى الفلسفة أو جهداً غير متصل كما فى الكلام لالتماس حجج قاطعة أو مقررة لعقيدة القرآن فى الله ، وإنما الذى يتضمنه سعينا هنا هو رياضة روحية أو قل حياة مع الله لم تلبث أن فهمت على أنها رياضة فى الوحدة وتحقيقا باطنياً للتوحيد : وهناك بعض الصوفية كالحلاج والترمذى أعادوا التفكر فى الأصول العقائدية للحقبة التى عاشوها ، وبعضهم كالحسن البصرى ينكر أن نسميهم « شبه معتزلة » لأنهم توسعوا فى نقطة من النقاط ، وآخرون مثل ابن كرّام أضفوا اسمهم على مدرسة من مدارس الكلام ، وبعضهم وصلوا أنفسهم بالطريقة الحنبلية فى التفكير : وثمة صوفية كثيرون من الشيعة وهناك صوفية كثيرون من أهل السنة لم يتصدوا بأى وجه من الوجوه لعلم الكلام عند الأشاعرة : وأخيرا نجد كثرة كثيرة منهم وخاصة منذ القرنين السابع والثامن الهجريين ( الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) استجابوا لنزعات أفلاطونية حديثة تقول بوجود الذرات : وسننصرف من وجهة النظر التى تعنينا إلى استخلاص الاتجاهات الكبرى للصوفية طبقاً لتصنيف التزمه ماسينيون :

(ا) وحدة الشهود : وهو المذهب الذى قال به الحلاج . والظاهر أنه قد ألهم أيضاً كل صوفى تأثر بالمذهب الحنبلى : والاتحاد بالله يتحقق فى قلب الصوفى بشهوده تعالى وشهود سر وحدته ، ويظل الله تعالى ووحدته المطلقة فيما يتصل بجميع خلقه هو الغرض الأكبر من العقيدة : ولكن شهود الله تعالى يتحقق بالعشق ( فى ذاته تعالى ، العشق هو كنه الذات ، هكذا يقول الحلاج ) وبالعشق تتحقق المناجاة بين قلب المؤمن والله إلى أن يبلغ الأنّيّة، التى تفنى المناجاه فى الوحدة دون أن تفسدها ،

ومن المعروف حتى المعرفة ما كان فى القرن الثالث الهجرى ( القرن التاسع الميلادى ) من معارضة العقيدة الإسلامية المقررة للوحدة التى تتحقق بالعشق ( والزعم أن ذلك يستند إلى سورة آل عمران ، الآية ٢٩ ، وسورة المائدة، الآية ٥٩ ) أجل وحدة الشهود هذه فى اثنينيتها ؛

مرحلتان متوسطتان : والغزالى فى الإحياء ( القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى ) الذى جعل للتصوف حق الوجود بين العلوم الدينية المقررة ، قد وحد فى شئ من التخير من هنا ومن هناك ، بين القيم العقائدية المتطورة للأشاعرة وبين القيم الروحية لمحبة الله ، بين التوكل وبين الفضائل الزهدية التصوفية المختلفة ؛ وثمة مرحلة أخرى متوسطة أعظم أهمية هى حركة الإشراق وقولها بالفيض ، وهى حركة لا تقوم بحال على القول الخالص بالذرة. والشخصية العظيمة لإمام الإشراق السهروردى الحلبى ( القرن السادس الهجرى = القرن الثانى عشر الميلادى ) التى درسها كوربان H. Corbin دراسة جيدة جداً تمثل خير تمثيل الشوق إلى الاتحاد الذى يؤدى إلى التحقق فى مقام المعرفة : ولكن الصورة الظاهرة للأسطورة الإيرانية أتاحت له فى أفق البصيرة الشعرية النافذة أن يترك الشهود لعليائه .

(ب) وحدة الوجود : وقد قيض لها أن تسيطر على التصوف المتأخر منذ ابن عربى ( القرنان السادس والسابع الهجريان = القرنان الثانى عشر والثالث عشر الميلاديان ) وقد فطن ابن تيمية إلى أثر ابن سينا فى ذلك ( وتنقصه ) وكان تفطنه لذلك بنية التعديل والتكملة لا الرفض ؛ ويمكن للمرء أن يقول إن الغزالى فى كتيباته التى ألفها بآخرة : الغزالى الذى أشرب الفلسفة بل مذهب الإسماعيلية ، هو رائد هذه الفرقة ، وفيها يلتقى القول الأفلاطونى المحدث بالذرة ، كما جاء فى إلهيات أرسطو المنحولة له ، بالنزعة الأشعرية التى تنصرف إلى إثبات الإله الواحد فتجرد الخلق من كل وجود فعلى متميز : فالعالم المخلوق إنما هو عالم فان بالقياس إلى الله المتوحد بوجوده المتوحد بفعله : ويقول الصوفية إن كل وجود تجريبى ظاهرى يجب أن يفنى فى الوجود الواحد الباقى ، أى فى الله : ويفسر أنصار مذهب الذرات فى الوجود الآية ٨٥ من سورة الإسراء فيقولون إن الروح هى فيض مباشر من الأمر الإلهى ومن ثم فهى فيض من ذات الله : وانظر فى ذلك نص الغزالى الذى أشرنا إليه من قبل ( وقد ناقش نسبته إليه : W. Montgouery Watt : *Authenticity of Works attributed to Al Ghazali* فى *Journ. Royal Asiat. Soc.* سنة ١٩٥٢ ، ١ ، ٢) ونعنى به « الرسالة اللدنيّة » ( القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤ م ، ص ٢٥ ) وقد تتبعنا بعض الإشارات المختلفة كل الاختلاف فتيسر لنا هنا شئ يشبه الصدى لقولة أفلاطون « التماس الواحد فينا » ، بل القولة الهندية « إنك لهو » مع طرح المسائل التاريخية : والرياضة الصوفية الأرفع هى إذن رياضة « اتحاد » ، تفهم على أنها تحقق ، وهى تبرر للوهلة الأولى سبيلها المختارة

بالاعتماد على تأويل رمزى غنوصى لنصوص التنزيل . ولم تثر « وحدة الوجود » بين الفقهاء والمتكلمين ما أثارته وحدة الشهود من معارضة فى القرن الثالث الهجرى ( التاسع الميلادى ) . على أن المرء لا يستطيع أن ينسى مبلغ القوة التى تدفع بها وحدة الشهود المتوكل فى طريق الرياضة الروحية بمعناها الدقيق .

٥ ـ السلف الصالح : كان التزام كثير من متصوفى القرون الأولى بالعقيدة يسير على سنة « السلف الصالح » . ففى هذه القرون كان بين الصوفية وأهل الحديث فى كثير من الأحيان تداخل ، ذلك أنه لم تكن ثمة مسألة خاصة بمدرسة ينتمى إليها بالرغم من أن هؤلاء القوم كثيراً ما استظلوا براية السنة الحنبلية . وإنما كانت مسألة نظرة تقوم على ما تكنه الصدور . وهذا الرجوع إلى السلف يجب أن يفهم على أنه تم عن اختيار أكثر مما تم عن مراعاة للتسلسل الزمنى : فنحن نجد ذلك فى القرن الرابع عشر الميلادى عند ابن تيمية بمقدار ما نجده فى أوائل القرن الأول الهجرى . ونجده مرة أخرى مقعَّداً تغلب عليه نزعة تنكر الصوفية عند الوهابيين والوهابيين الجدد وعند السلفية المحدثين وتلاميذهم المعاصرين ( ويشمل ذلك إلى حد ما بعض الجماعات الدينيـــة ) .

وهذه النزعة رفعت صوتها فى كثير من الأحيان مناهضة لمراوغات علم الكلام ودقائقه ، ومناهضة للإسراف فى الثقة بالأدلة العقلية أو الجدلية . وقد أباح الأنصارى فى كتابه « ذم الكلام » للمسلم الانصراف عن تفسير الصفات الإلهية وألا ينزلق إلى الطريق المسدود الذى انزلق إليه الأشاعرة يضعون الحواشى على النصوص ويفرقون بين الصفة وحال وجودها ( انظر هذا الشاهد عند الأنصارى فى ابن تيمية : الفتاوى ، جـ ٥ ، ص ٢٧٥ — ٢٧٨ ) . وشخصية الأنصارى الصوفى نفسها كافية لبيان أن وجود نزعة للاستمساك بسنة السلف الصالح لا يبرر إنكار التصوف جملة كما يحدث كثيرا اليوم ، فيخلطه فى يسر بين « وحدة الشهود » ، و « وحدة الوجود » وبين وحدة الوجود وانحرافات جماعات الطرق .

والذى يبقى ثابتاً مؤكداً هو الاعتقاد فى الله المتعالى يكلم الناس على لسان أنبيائه ورسله ، ولا يكشف عن ذاته بأكثر من الأسماء الحسنى التى هى « حجاب الاسم » ، وهى عقيدة لا تسأل الله أن يجلو عن ذاته وتستمسك بكلمته وتسلم له تعالى ، وذلك بفعل تفرد الله به ويكون شاهدا على قدرته وعلى مسئولية عباده عما يفعلون . ومن ثم فإن ما ينطوى عليه المؤمن هو حقاً تسليم نفسه تسليما كلياً لا تشوبه شائبة فى تمجده لله الذى لا يسأله عما يفعل وإنما يعرف من كلمته تعالى أنه أحكم الحاكمين والمعين الذى ليس معه معين .

والظاهر أن هذا الذى ينطوى عليه المؤمن وأجملنا القول فيه فيما سبق هو أبرز علامات عقيدة المسلم فى الله ، وأنه أولا وقبل كل شئ هو ما يكنه المسلم فى قلبه عندما يجهر باسم الله . وما من تفصيل يقتضيه الأمر هنا . ففى كل عصر وجد « أحرار

فى الفكر » و « متشككون » و «منكرون »؟ وفى كل عصر قامت أبحاث عقلية فى الإلهيات كما كثر فى الإسلام الكلام عنها فى غير اتصال . ويظهر أن الفكر المعاصر قد تنازعته من جميع الجهات اتجاهات مختلفة من الفلسفات الحديثة كما تنازعه من قبل الفكر اليونانى والفكر الإيرانى : وقد يكون الوقت الآن يقتضى قيام كلام جديد أو قل مذهب جديد فى التبرير الدفاعى ينهض بإعادة النظر على نطاق واسع فى المسائل والمشكلات الخاصة بمباحث وجود الله تعالى وأفعاله على ضوء المذاهب المختلفة من مشائية وبرجماطيقية وإلحاد جدلى أو وجودية اللحظة : على أنه قد يكون من الممكن تجنب المزالق التى انزلق إليها علم الكلام القديم ويتم ذلك فقط بالتجاوز عن المظاهر المتناقضة للمشاكل المثارة ، وبالرجوع الخالص لله الواحد الحى رب العالمين مالك يوم الدين ، وهذا هو ما دأب دوما كثير من المؤمنين المخلصين وحملة القرآن على أن يحيوا به :

المصادر :

١ — كتب إسلامية بارزة :

(أ) كتب ذكرت فى صلب المادة للبخارى ، ومسلم ، والأشعرى ، وابن سينا ، وابن حزم ، والجوينى ، وأبى حامد الغزالى ، وابن رشد ، وفخر الدين الرازى ، وابن تيمية ، وسعد التفتازانى ، والجرجانى ، والسنوسى ، والباجورى ، وعبد الرحيم بن على ، ومحمد عبده ، وأحمد أمين :

(ب) كتب أخرى : (١) الخياط : الانتصار ، طبعة نيبرج ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م ؛

(٢) الأشعرى : اللمع ، طبعه وترجمه إلى الإنجليزية R. J. Mcarthy : *The Theology of Al-Ash'ari* ، بيروت سنة ١٩٥٣ ، ص ٦ — ٧٤ — ٦ — ١٠٣ : (٣) الباقلانى : التمهيد ، طبعة الخضيرى وأبو ريدة ، القاهرة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م ، ص ١٥٢ — ١٥٩ ; (٤) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، إستانبول سنة ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ، الفصول ٣ — ٦ : (٥) الجوينى : الشامل ( مخطوط سنة ١٢٩٠ هـ ، بدار الكتب المصرية ، القاهرة ) ص ١٥٠ — ١٨٩ ؛ (٦) أبو حفص النسفى : العقائد ، طبعة Cureton سنة ١٨٤٣ ; (٧) الشهرستانى : كتاب الملل والنحل ، طبعة بدران ، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م ، وخاصة ص ٨ — ١١ : (٨) نهاية الإقدام طبعة Guillaume ، أوكسفورد سنة ١٩٣٤ ؛ (٩) البيضاوى : طوالع الأنوار ( القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٥ م) ، الكتاب الثانى ، الفصول ١ — ٣ . (١٠) أبو البركات النسفى : العمدة ، طبعة Cureton سنة ١٨٤٣ م ، (١١) أبو ريدة إبراهيم بن سيار النظام ، القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، ص ٨٠ — ٩٨ ؛

٢ — كتب غربية :

(أ) قبل سنة ١٩١٠ م « انظر مصادر ما كتبه ماكدونالد عن الله فى صدر هذه المادة » .

(ب) كتب أحدث (١) Blachère: Le Coran، باريس سنة ١٩٤٧، ١٩٤٩، ١٩٥١ ؛ (٢) Wensinck و Vajda, و Massignon الذين ذكروا في صلب المادة ؛ (٣) انظر أيضا M. Horten: *Die philosophischen Ansichten von Râzi und Tûsi*، بون سنة ١٩١٠ ؛ *Die Spekulative und positive Theologie im Islam nach Râzi und Tûsi*، ليبسك سنة ١٩١٢ ؛ *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*، بون ١٩١٢ (٤) J. Hell: *Von Mohammad bis Ghazâli*، بينا سنة ١٩١٥ ؛ (٥) H.S. Nyberg: مادتا «المعتزلة» و «النظام» في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ؛ (٦) Goldziher: *Vorlesungen* الطبعة الثانية (٧) A.J. Wensinck: *Les Preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*، أكادمية أمستردام، سنة ١٩٣٦ ؛ (٨) S. Pines: *Beitrage zur Islamischen Atomlehre*، برلين سنة ١٩٣٦ ؛ (٩) H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Teki-d-Din Ahmed b. Taimiya*، القاهرة سنة ١٩٣٩، ص ١٥٣ — ١٧٨ ؛ (١٠) Nallino: *Scritti*، ج ٢، ص ١٠ — ١٨، ٤٣٢ — ٤٣٦ ؛ (١١) O. Pretzl: *Die frühislamische Atomenlehre Isl.*، سنة ١٩٣١، ص ١١٧—١٣٠ ؛ *Die frühislamische Attributenlehre* سنة ١٩٤٠ (١٢) S. Pines: *Nathanael b. Al-Fayyûmi et la théologie ismaelienne* في *Etudes historiques juives* القاهرة سنة ١٩٤٦ ؛ (١٣) S. de Beaurecueil: *Ghazâli et Saint Thomas d'Aquin* في *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*، سنة ١٩٤٧، ج ٢٢٩ — ٢٣٨ : (١٤) A.S. Tritton: *Muslim Theology*، لندن سنة ١٩٤٧، في مواضع مختلفة من الأقسام المعقودة على المواد : God و Man و Capacity ؛ (١٥) J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology*، لندن سنة ١٩٤٥ — ١٩٤٧، ج ١، ص ١٧ — ٢٢، ٩٣ — ١١٧ . (ترجمة «الفوز الأصغر» لابن مسكويه) ج ٢، ص ٦٦ : (١٦) Gardet et Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*، باريس سنة ١٩٤٨ (١٧) W. Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*، لندن سنة ١٩٤٨ . (١٨) انظر مواد «إله» و «خدا» و «تنرى» ؛

الأبياري وزايد [گارديه L. Gardet]

## تعقيب على مادة «الله»

هذان مقالان عن الله عز وجل، تضمنت أولهما الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، وتضمنت ثانيهما الطبعة الثانية، كتب أولهما ماكدونالد D.B.Macdonald، وكتب ثانيهما گارديه L. Gardet.

ولم يكن «ماكدونالد» جادا في بحثه بقدر ما كان «گارديه»، وأراد «ماكدونالد» أن ينال من محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام، فدخل إلى

ذلك من منافذ هيأها له خياله واستنباطه فحاد عن حق كثير . من أجل ذلك عقب عليه معقبون كثيرون جاءت تعقيباتهم برمتها هنا كما ذكرت من قبل : وقد جاء مقال « كارديه » يكاد يكون رداً على ذلك المقال الذى سبق به « ماكدونالد » ، فوفى « كارديه » حيث قصر « ماكدونالد » واستوعب حيث لم يستوعب ولم يشتت عليه الغرض أطراف البحث فاجتمع له ما لم يجتمع له ، وإذ كان باحثاً يقصد إلى الجد فقد خلا مقاله من تلك الشائبات التى امتلأ بها مقال ماكدونالد .

والمعقب على ماكدونالد علما لا يجد خيرا مما عقب به « كارديه » إذ فيه الاستقصاء المصحح ، غير أنه لا تزال ثمة هنات وتخرصات فى مقال « ماكدونالد » لم يتناولها « كارديه » منها حديثه عن الجزيرة العربية ديانة قبل محمد صلى الله عليه وسلم ، وحديثه عن لفظ « الله » اشتقاقا ، ثم عبثه فى عرضه لصفاته تعالى . من أجل هذا الذى بقى لنا عن « ماكدونالد » ومن أجل أن الموضوع بعد مقال « كارديه » لا يزال يحتاج إلى كلمة متصلة عن « الله » جل وعز ، نترك جانباً تتبع علماء الكلام فى اختلافاتهم وتشتت آرائهم ، والتأريخ لهذا الاختلاف وهذا التشتت ، إلى الاستقراء الذى يجتمع لنا منه تلك الكلمة المتصلة التى يخلص فيها القارئ إلى تعرف « الله » متخففا من تلك الخلافات المشتتة .

وما من شك فى أن القضية قبل أن يدخل فيها علماء الكلام بخلافاتهم وتأويلاتهم كانت قضية أيسر ما تكون على العقول والأفهام تكاد تجمع عليها الفطر السليمة ولا تختلف فيها . والغريب أن هذا الخلاف على اتساعه وتشعبه يكاد لا يمس من جوهر القضية شيئاً ، هذا إذا استبعد منه الجانب المريب الذى دخل عن قصد أو عن جهل .

من أجل هذا كله أسوق تعقيبى هذا ، فأقول :

لقد كان للعربى ساكن الصحراء دينه الذى أملاه عليه حذقه ودهاؤه رغم بدائيته ، فلقد عبد أرباباً لا حصر لها من النجوم والكواكب ، كما كان يعبد أصناماً من الحجر ، وكان ضالا بين هذه كلها لا يعرف إلى أيها يفزع مع الملمات ، ولم يكن يؤمن بالأبدية ولا بحياة بعد الموت ، غير أنا وجدنا من هؤلاء البدو من كان له شبه إيمان بتلك الحياة الآخرة ، وهؤلاء هم الذين تحدثنا عنهم الأخبار بأنهم كانوا يربطون جمالهم إلى جوار قبورهم ولا يقدم لها طعام ولا شراب إلى أن تلحق بهم لتكون مطاياهم إلى دار الخلود .

وكانت مكة محط عبادة الأصنام ، وكانت فيها حول الكعبة قبل الإسلام جملة من الأصنام تمثل معبودات أولئك البدو ، منها : اللات ، والعزى ، ومناة . وما من شك فى أن عبادة الأصنام كانت قديمة فى الجزيرة العربية ، فلقد ذكر هيرودوت « اللات » وقال : إنها من أكبر أرباب العرب .

وفى ظل هذه البلبلة الدينية التى فرقت الناس شيعاً لكل معبودهم ، كانت ثمة نفر قمن هذا المراء ، وكان ثمة نفر أخذوا يتطلعون إلى منقذ يأخذ

بأيديهم من هذا الضلال ، ولم يكن الأمر أمر متقذ غير مؤيد من الله ، فلقد كان فى الجزيرة قبيل الدعوة الإسلامية بقليل بعض المتألهين الذين لم يقروا للأصنام بعبادة ، مثل : ورقة بن نوفل ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، ولكنهم لم يبلغوا أن يأخذوا بيد الناس لينقذوهم من الضلال إلى الهدى ، وليجمعوهم حول كلمة التوحيد ، لأن الأمر كما قلت لك كان يقتضى غيرهم ممن تؤيده السماء .

ولقد تولت السماء محمداً واختارته ليكون صاحب هذه الدعوة ، وليكون نبى هذه الأمة ، ليجمعهم على إله واحد ، هو الله تعالى .

قال أبو الهيثم ، وقد سئل عن اشتقاق اسم الله تعالى لغة : كان حقه إلاه ، أدخلت الألف واللام تعريفاً ، فقيل الإلاه ، ثم حذفت العرب الهمزة استثقالا لها ، فلما تركوا الهمزة حولوا كسرتها فى اللام ، التى هى لام التعريف ، وذهبت الهمزة أصلا فقالوا : أللاه ، فحركوا لام التعريف التى لا تكون إلا ساكنة ، ثم التقت لامتان متحركتان ، فأدغموا الأولى فى الثانية فقالوا : الله .

والجذر « أله » قديم فى العربية ، ولا يمنع هذا القدم من أن تكون ثمة مشاركة ومشاكلة بينه وبين نظائر له فى اللغات الشقيقة كالعبرية والسريانية أو الآرامية ، وكما استخدم هذا الجذر فى العربية كان مستخدماً فى اللغات الشقيقة ، ومن ثم كان فى العربية كلمة إله ، وكانت تعنى قبل الإسلام ما كان يعبده العرب من أصنام وغيرها ، ويقابله فى العبرية ألوهيم . أما لفظ « الله » فالذى لا شك فيه أنه لم يكن شائعاً على الألسنة قبل الإسلام شيوع لفظ إله ، وأكثر ما ورد منه من ذلك كان على ألسنة المتألهين من الشعراء أمثال أمية بن أبى الصلت ، من ذلك قوله :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا

بالخير صبحنا ربى ومسانا

وقـــوله :

هو الله بارئ الخلق والخلق كلهم

إماء له طوعاً جميعاً وأعبـــد

وقـــوله :

أرسل الله بعد ذاك عذاباً

جعل الأرض سفلها أعلاها

وعلى ألسنة نفر غيرهم ، من ذلك قولهم فى الإعجاب : لله درك ، وقولهم فى القسم : ايم الله ، وايمن الله ، ثم قولهم فى الدعاء : اللهم ، ثم قولهم ألاه ، يريدون الله ، وقد تأولوا هذا الحذف بأنه جاء من توهم أن الألف واللام لما كانت للتعريف جاز حذفها ، فكانت منها هذه الصورة : لاه ، ثم قالوا : لاهم ، كما قالوا : لاه أبوك .

وحين احتضن الإسلام هذا اللفظ ، خص به ذلك المعبود بحق ، وأصبح لفظاً قرآنياً لله تعالى وحده ، حين تكون ثمة إشارة إلى الآلهة المعبودة دونه ، فجعلت لها لفظ إلاه أو آلهة وخصصته تعالى بهذا الاسم ، من ذلك قوله تعالى ( وما من إله إلا الله ) وقوله تعالى (واتخذوا من دون الله آلهة) . والقرآن إذا ذكر «إله» — وهو يريده تعالى — ذكره مع قرينة ،

نحو قوله تعالى ( وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ) أما إذا جمع كانت هذه التفرقة من إطلاق إله وآلهة على تلك المعبودات التى تعبد من دونه وإفراده تعالى بلفظ الله .

فلفظ « الله » على أية حال لفظ استصفاه القرآن ، وكان لفظاً قرآنياً لذلك المعبود بحق الذى لا إله غيره .

والإسلام قد جلّى هذا المعبود بحق وعرّف به تعريفاً شاملا لا يليق بغيره، ولا يشاركه فيه غيره ، تعريفاً لا بلبلة فيه ولا غموض ، تعريفاً يتفق والفطر السليمة ، وهذا الجلاء تجمعه أحكام أملاها القرآن الكريم ، وتصدى للتدليل عليها الصفوة من علماء الكلام ، وهى :

١ — وجوده تعالى : وإن الذى لا يشك فى أصل الوجود يعلم أن كل موجود إما متحيز وإما غير متحيز ، ثم إن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد ، وإن ائتلف مع غيره سمى جسما ، وإن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ، وهى الأعراض ، أولا يستدعى جسما يقوم به ، وهو الله تعالى . فالله موجود ، والعالم موجود به وبقدرته ، وهذا مدرك بالدليل لا بالحس . والدليل إلى هذا أن كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فلزم أن يكون له سبب . ونعنى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . ووجود هذا الحادث قبل أن وجد قد يكون محالا أو ممكناً ، وباطل أن يكون محالاً ، لأن المحال لا يوجد قط ، ولسنا نعنى بالممكن غير ما يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد ، ولكنه لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوبه لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً ، بل إنه قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم وجوداً .

ثم إن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث ، لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

٢ — قدمه تعالى : فهو سبب لهذا العالم ، وإن لم يكن قديماً لكان حادثاً ، ولو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر ، وكذلك السبب الآخر ، ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن ينتهى إلى قديم لا محالة يقف عنده ، وهو الذى نطلبه ونسميه خالق العالم .

ونعنى بقول قديم أن وجوده غير مسبوق بعدم ، ولفظ القديم لا يحمل إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق .

ثم إن القدم ليس معنى زائداً على الذات ، وإلا لزم من ذلك أن يكون تعالى قديماً بقدم زائد عليه ، فيتسلسل القول إلى ما لا نهاية .

باق : فإن ما ثبت قدمه استحال عدمه . لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب . وكما يفتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود ، وذلك المرجح إما فاعل بعدم القدرة أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود .

ومحال أن محال على القدرة ، إذ لوجود شئ ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة ، فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشئ ، فيستحيل أن يكون فعلا واقعاً بأثر القدرة ، فقد يقال : فاعل العدم هل فعل شيئاً ؟ فإن قيل : نعم ، كان محالا ، لأن النفى ليس بشئ .

وباطل أن يقال : إنه بعدمه ضد ، لأن الضد إن فرض حادثاً اندفع وجوده بمضاده القديم ، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم :

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجوداً معه فى القدم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن ، وباطل أن يقال : انعدم لانعدام شرط وجوده ، فإن الشرط إن كان حادثاً استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث ، وإن كان قديماً فالكلام فى استحالة عدم الشرط كالكلام فى استحالة عدم المشروط ، فلا يتصور عدمه :

ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث :

ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما .

ليس بعرض ، إذ العرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به ، وذلك الذات اسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه حادثاً أيضاً لا محالة ، إذ يبطل انتقال الأعراض ، وصانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضاً .

ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست ، فالجهات تستحيل على غير الجواهر والأعراض، إذ الحيز معقول وهو الذى يختص الجوهرية، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شئ آخر متحيز ،

والجهات الست : فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال ، فمعنى كون الشئ فوقنا هو أنه فى حيز يلى جانب الرأس ، ومعنى كونه تحت أنه فى حيز يلى جانب الرجل وكذا سائر الجهات ، فكل ما قيل فيه إنه فى جهة فقد قيل إنه فى حيز مع زيادة إضافة .

منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة ، فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً ، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ، وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطاً به ، ثم إنه لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض :

ويقول مالك بن أنس ، وقد سئل عن معنى قوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب :

والاستواء فى الآية فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه

معلوماً أو مراداً ، أو مقدوراً عليه ، أو محلا مثل محل العرض ، أو مكاناً مثل مستقر الجسم .
ولكن بعض هذه النسبة يستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فإن كان فى جملة هذه النسبة — مع أنه لا نسبة سواها — نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ ، فليعلم أنها المراد . أما كونه مكاناً أو محلا كما كان للجوهر والعرض ، فاللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق ، وأما كونه معلوماً ومراداً ، فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له ، وأما كونه مقدورا عليه وواقعاً فى قبضة القدرة ومسخراً له ، مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه يتمدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظم ، فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً . أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب .

أنه تعالى مرئى : وهذا لوجوده ووجود ذاته ، فليس ذلك إلا لذاته ، فإنه ليس لعقله ولا لصفة من الصفات ، بل كل موجود ذات ، فواجب أن يكون مرئياً ، كما واجب أن يكون معلوماً بالقوة لا بالفعل ، أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته ، فإن امتنع وجود الرؤية فالأمر خارج عن ذاته .

والبارى سبحانه موجود وذات ، وله ثبوت وحقيقة ، وهو يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث ، أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى ، إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته ، والدليل عليه تعلق العلم به ، فإنه لما لم يؤد إلى تغير ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة ، ولا يدل على حدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود .

فإن قيل : فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً أو جوهراً ، وهو محال ، ونظم القياس : أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرأس ، وهذا اللازم محال ، فالمفضى إلى الرؤية محال .

قيل : إن القول بأن كل مرئى فهو بجهة من الرأس ، إما أن يكون بضرورة أو بنظر ، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وأما النظر فمنتهاهم أنه لم ير إلى الآن شئ إلا وكان بجهة من الرأس مخصوصة ، ويقال : فما لم ير فلا يحكم باستحالته ، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : إن الله تعالى جسم ، لأنه فاعل ، وإننا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسما .

ويجب ألا نحمل الرؤية على أنها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر إلى الأجسام والألوان ، ولكن الواجب أن نحصل معنى هذا

اللفظ فى الموضع المتفق ، وأن نحذف منه مايستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى .

والحاصل : أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم

أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية ، فإن الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لأمكننا أن نقول : قد رأينا الشئ وأبصرناه وصدق كلامنا ، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماغنا ، إن أدركنا الشئ بالقلب أو بالدماغ .

وأما المتعلق بعينه فليس ركنا فى إطلاق هذا الاسم ، وثبوت هذه الحقيقة ، فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان تعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية ، فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم ، بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان ، وأى ذات كان . فإذن الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه .

وقوله تعالى ( لن ترانى ) إنما هو دليل على عدم معرفة موسى عليه السلام الله لوقوع وقت ما هو جائز فى نفسه ، والأنبياء عليهم السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما عرفوا .

وقوله تعالى ( لا تدركه الأبصار ) ، أى لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام .

أنه تعالى واحد ، وكونه تعالى واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره . والواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة ؛ أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه .

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته ، فهو تعالى لا ندّ له ، فأما أنه لا ضد له فظاهر إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشئ على محل واحد ، ولا تجامع ، وما لا محل له فلا ضد له ، والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له .

ومعنى أنه لا ند له تعالى أن ما سواه هو خالقه لا غير ، إذ لو قدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه ، وكل ذلك محال ، فالمفضى إليه محال .

ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثنين هما متغايران ، فإن لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة ، فإنا لا نعقل سواءين إلا فى محلين أو فى محل واحد فى وقتين ، فيكون أحدهما

مفارقاً للآخر ومباينا له ومغايرا ، إما فى المحل وإما فى الوقت . والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة ، كتغاير الحركة واللون ، فإنهما وإن اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما اثنان ، ذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته ، فإن استوى اثنان فى الحقيقة والحد ، كالسواعين فيكون الفرق بينهما إما فى المحل أو فى الزمان ، فإن فرض سواءان مثلا فى جوهر واحد فى محال واحدة كان محالا ، إذ لم تعرف الاثنينية ، ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال إنه إنسانان بل عشرة ، وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرق ، وذلك محال بالضرورة :

فإن كان ند لله سبحانه مساوياً له فى الحقيقة والصفات استحال وجوده ، إذ ليس مغايره بالمكان ، إذ لا مكان ولا زمان ، فإنهما قديمان : وإن ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ، ومحال أن يقال: يخالفه بكونه أرفع منه ، فإن الأرفع هو الإله ، والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالإله . وإن كان أدنى منه كان محالا ، لأنه ناقص . فلا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد .

أنه تعالى قادر ، إذ كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم محكم فهو إذن صادر من فاعل قادر .

أنه تعالى عالم ، يعلم جميع الموجودات والمعدومات . والموجودات منقسمة إلى قديم وحادث ، والقديم ذاته وصفاته . ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره ، ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته على ما سبق .

وأنه تعالى حى ، وكون العالم القادر حيا ضرورى ، ولا يعنى بالحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، ثم كيف لا يكون العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات حيا ؟

أنه تعالى مريد لأفعاله ، وبرهان ذلك أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض إلا بمرجح ، ولا تكفى ذاته للترجيح ، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع فى حال دون حال ، وكذلك القدرة لا تكفى فيه ، إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة ، وكذلك العلم لا يكفى ، لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ولا يغيره :

فإن كان الشيء ممكناً فى نفسه مساوياً للممكن الآخر الذى فى مقابلته ، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ، ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ، بل يعقل الممكنين ويعقل تساويهما ، والله تعالى يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه كان ممكناً وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له فى

الإمكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فمن العلم أن يتعلق بها كما هو عليه ، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً غير مؤثر فيه ، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفى به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة ، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله به ، وكل ذلك محال .

وقد يقال: إن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالإرادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين ، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغى أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، إذ يقال الذات لا تكفى للحدوث ، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفى ، إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده فى النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة ، فالذى يخصص هذا الوقت هو الإرادة .

وقد يقال : إن الإرادة لا تكفى ، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة ، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ، فإن توقع الحركة مثلا يدل على السكون ، لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون .

فإن قيل : وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون؟

فإن قيل : لا ، فهو محال ، وإن قيل : نعم ، فهما متساويان ، أعنى الحركة والسكون فى مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذى أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال فى مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

ويتفرع على هذا أقوال أربعة :

فقائل يقول إن العالم وجد للذات الله سبحانه وتعالى ، وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة ، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً ، وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ، وهذا قول الفلاسفة .

وقائل يقول إن العالم حادث ، ولكن حدث فى الوقت الذى حدث فيه لا قبله ولا بعده ، لإرادة حادثة حدثت له لا فى محل ، فاقتضت حدوث العالم ، وهذا قول المعتزلة .

وقائل يقول : حدث بإرادة حادثة حدثت فى ذاته ، وهذا قول يقول بكونه محلا للحوادث .

وقائل يقول : حدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فى ذلك الوقت ، من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم ، وهو قول أهل الحق .

فأما من يقول بقدم العالم فهذا محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ، إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان ، فإن كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلا ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، وهو محال .

وأما من يقول بقول المعتزلة فقد جعل البارئ تعالى مريداً بإرادة حادثة لا فى محل ، وهذا باطل ، ثم كيف أن الإرادة حدثت فى هذا الوقت على الخصوص ؟ فإن كانت بإرادة أخرى فالسؤال فى الإرادة الأخرى لازم ويتسلسل إلى غير نهاية ، وإن كان لا بإرادة فليحدث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة ، فإن افتقار الحادث إلى الإرادة لجوازه لا لكونه جسما أو اسما أو إرادة أو علما ، والحادثات فى هذا متساوية .

وأما من يقول بحدوث الإرادة فى ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث ، فقد جعلوا الله تعالى مريداً بإرادة فى غير ذاته كما جعلوه تعالى محلا للحوادث ، وهذا يوجب حدوثه .

والقائل بقول أهل الحق يعنى أن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها .

أنه تعالى سميع بصير ، وهذا ثابت شرعاً وعقلا . أما شرعاً فالآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة ، منها قوله تعالى ( وهو السميع البصير ) .

ولا يصح أن يقال : إنما أريد العلم لأن فى هذا صرفاً لألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام ، إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ، ولا استحالة فى كونه سميعاً بصيراً ، بل يجب أن يكون كذلك .

وقد يقال : إن وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث ، وهو محال ، وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم فى الأزل ، والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى ؟

قيل : فالله يعلم الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا ، فكيف علم فى الأزل أنه يكون موجوداً ، وهو بعد لم يكن موجوداً ؟ فإن جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم ، علماً بأنه كائن ، وقبله بأنه سيكون ، وبعده بأنه كان ، وقبله بأنه سيكون ، وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم والعلمية ، جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية .

وأما عقلا ، فمن المعلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق .

ولا يلزم عن هذا الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس ، على أن فقدها نقصان ووجودها كمال فى الإدراك ، والمحققون يصرحون بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر والعلم ، الذى هو كمال فى الإدراك ، دون الأسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة ، فإن ذلك محال على الله تعالى .

وأنه تعالى متكلم ، وعلى هذا إجماع المسلمين ، وبرهانه أن الإنسان يسمى متكلما باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف ، والآخر بكلام النفس الذى ليس بصوت وحرف ، وذلك كمال ، وهو فى حق

الله تعالى غير محال ، ولا هو دال على الحدوث ، فكلام الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته .

* * *

ثم إن هذه الصفات السبع ، وهى القدرة ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، ليست هى الذات ، بل هى زائدة على الذات ، فصانع العالم تعالى عالم بعلم ، وحي بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا فى جميع الصفات .

والأسامى التى تسمى بها الله تعالى أربعة :

الأول : ما لا يدل إلا على ذاته ، كالموجود ، وهذا صادق أزلا وأبداً .

الثانى : ما يدل على الذات مع زيادة سلب ، كالقديم ، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا ؛ والباقى ، فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً ؛ وكالواحد ، فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك ، وكالغنى ، فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة ، وهذا أيضا يصدق أزلا وأبدا ، لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام .

الثالث : ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى ، كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم ، وما يرجع إلى هذه الصفات السبع ، كالآمر والناهي والخبير ونظائره ، فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبداً ؛

الرابع : ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل وأمثاله .

* * *

وللإمام محمد عبده فى الصفات : إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى حسًّا كان أو وجداناً أو تعقلا ، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها ، أما الوصول إلى كنه حقيقة ما فمما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه وذلك ينتهى إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره . خذ أظهر الأشياء وأجلاها كالضوء، قرر الناظرون فيه له أحكاماً كثيرة فصّلوها فى علم خاص به ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه ، وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان وعلى هذا القياس . ثم إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيءٍ من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص ولذة عقله إن كان سليما إنما هى تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب ، فالاشتغال بالاكتناه إضاعة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سيقت إليه . اشتغل الإنسان

بتحصيل العلم بأقرب الأشياء إليه وهى نفسه ، أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ؟ هل هى قبل الجسم أو بعده ؟ هل هى فيه أو مجردة عنه ؟ كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شئ منها يمكن الاتفاق عليه وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حى له شعور وإرادة ، وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التى وصل إليها ببديهته ؛ أما كُنه شئ من ذلك — بل وكيفية اتصافه ببعض صفاته — فهو مجهول عنده ولا يجد سبيلا للعلم به ؛ هذا حال العقل الإنسانى مع ما يساويه فى الوجود أو ينحط عنه ، بل وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق ، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى ؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلى الأبدى ؟

النظر فى الخلق يهدى بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضئ للنفس طريقها إلى معرفة مَن هذه آثاره وعليها تجلت أنواره وإلى اتصافه بما لولاه لما صدرت عنه هذه الآثار على ما هى عليه من النظام؛ وتخالُف الأنظار فى الكون إنما هو من تصارع الحق والباطل، ولا بد أن يظفر الحق ويعلو على الباطل بتعاون الأفكار أو صولة القوى منها على الضعيف ؛ أما الفكر فى ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركب فى ذاته وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة ، عبث لأنه سعى إلى مالا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدى إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره ؛ لا ريب أن هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهى واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها ؛ أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية ، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها فالذى يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات، أزلى، أبدى، حى ، عالم ، مريد ، قادر ، منفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه، وأنه متكلم، سميع، بصير وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه ؛ أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التى اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه ، والاستدلال على شئ منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتغرير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ولئن انحصر فوضع اللغة لا تراعى فيه الوجودات بكنهها

الحقيقي وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يجد فيها فريق إلى مقنع ، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا .

* * *

أما عن أفعاله تعالى ، فقد أجملها الغزالى فى كتابه « الإحياء » فى أصول ، وإليك موجز ما قال :

الأصل الأول : العلم بأن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم ، وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته .

الأصل الثانى : أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب ، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له . وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له ، فإنها خلقت مقدورة مقدرة هى وصفه ، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة ، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً ، وكيف تكون جبرا محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والدعوة الضرورية ؟ أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها ؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط ، إذ قدرة الله تعالى فى الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها ، وهى عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق ، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها .

الأصل الثالث : أن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه ، فلا يجرى فى الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته ، وبإرادته ومشيئته ، ومنه الخير والشر ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر ، والعرفان والنكر ، والفوز والخسران ، والرشد والغواية ، والطاعة والعصيان ، والإيمان والشرك ، لا راد لقضائه ، ولا معقب لحكمه ، يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

ويدل عليه من جهة النقل قول الأمة قاطبة : ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وقول الله عز وجل ( أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً ) .

ويدل عليه من جهة العقل أن المعاصى والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها ، وإنما هى جارية على وفق إرادة العدو إبليس ، لعنه الله ، مع أنه عدو لله سبحانه ، والجارى على وفق إرادة العدو أكثر من الجارى على وفق إرادته تعالى ، فليت

شعرى كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذى الجلال والإكرام إلى رتبة لو ردت إليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها . والمعصية هى الغالبة على الخلق ، وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى ، وهذا غاية الضعف والعجز ، تعالى رب الأرباب عن هذا علواً كبيراً . ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة له صح أنها مرادة له .

فإن قيل : فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد ؟ قلت : الأمر غير الإرادة ، إذ يصح لك أن تأمر مولى لك لا يريد امتثال أمرك لتثبت عذرك لدى السلطان عن ضربك إياه على مخالفته لك . ولولا هذا الأمر لدى السلطان لم يكن العذر ممهدا ، ولو كنت مريداً لامتثاله لكنت مريداً لهلاك نفسك ، وهذا محال .

الأصل الرابع : أن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه ، ولا يقال : وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد ، فهو محال ، إذ هو الموجب والآمر والناهى . وكيف يتهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب .

والمراد بالواجب أحد أمرين :

إما الفعل الذى فى تركه ضرر ، إما آجل أو عاجل .

وإما أن يراد به الذى عدمه إلى محال ، كما يقال : وجود المعلوم واجب ، إذ عدمه يؤدى إلى محال ، وهو أن يصير العلم جهلا .

فإن أريد بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الأول فقد عرضه للضرر ، وإن أريد به المعنى الثانى فهو التسليم ، إذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم ، وإن أريد به معنى ثالث ، فهذا مالا يفهم .

الأصل الخامس : أنه لا يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق مالا يطيقونه ، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه ، وقد سألوا ذلك فقالوا ( ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ) .

الأصل السادس : أن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ، ومن غير ثواب لاحق ، لأنه متصرف فى ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، وهو محال على الله تعالى ، فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ، ويدل على جواز ذلك وجوده ، فإن ذبح البهائم إيلام لها : وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم تتقدمه جريمة .

فإن قيل : إن الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام ، ويجب ذلك على الله سبحانه ؛ قيل : من زعم أنه يجب على الله إحياء كل نملة وطئت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل ، إذ يقال : وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه ، إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال ، وإن أريد به غيره فهو غير مفهوم إذ فيه خروج عن المعنى التى للواجب

الأصل السابع : أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فلا تجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، إذ لا تجب عليه شيء سبحانه ، بل لا يعقل فى حقه الوجوب ، فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

الأصل الثامن : أن معرفة الله سبحانه واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه ، لا بالعقل ، لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة ، وهو محال ، فإن العقل لا يوجب العبث ، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض ، وذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود ، وذلك محال فى حقه تعالى ، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد ، وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد ، وهو أيضاً محال ، لأنه لا غرض له فى الحال ، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه ، وليس فى المآل إلا الثواب والعقاب .

* * *

ويقول الإمام محمد عبده : أفعال الله صادرة عن علمه وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار ولا شيء مما يصدر عن الاختيار بواجب على المختار لذاته، فلا شيء من أفعاله بواجب الصدور عنه لذاته ، فجميع صفات الأفعال — من خلق ورزق وإعطاء ومنع وتعذيب وتنعيم — مما يثبت له تعالى بالإمكان الخاص : فلا يطوفن بعقل عاقل — بعد تسليم أنه فاعل عن علم وإرادة — أن يتوهم أن شيئاً من أفعاله واجب عنه لذاته كما هو الشأن فى لوازم الماهيات أو فى اتصاف الواجب بصفاته مثلا فإن ذلك هو التناقض البديهى الاستحالة كما سبق الإشارة إليه .

بقيت علينا جولة نظر فى تلك المقالات الحمقى التى اختبط فيها القوم اختباط إخوة تفرقت بهم الطرق فى السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا فى غسق الليل صاح كل فريق بالآخر صيحة المستخبر ، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيده فاستحر بينهم القتال ولازالوا يتجالدون حتى تساقط جلهم دون المطلب ، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه رجع الرشد إلى من بقى وهم الناجون ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين : نريد تلك المقالات المضطربة فى أنه يجب على الله رعاية المصلحة فى أفعاله وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبيده وما يتلو ذلك من وقوع أعماله تحت العلل والأغراض ، فقد بالغ قوم فى الإيجاب حتى ظن الناظر فى مزاعمهم أنهم عدوه واحدا من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية ما لزمه من الواجبات تعالى عن ذلك علوا كبيراً، وغلا آخرون فى نفى التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن فى مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قلباً يبرم اليوم ما نقضه بالأمس ، ويفعل غدا ما أخبر بنقيضه اليوم ، أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو أحكم الحاكمين وأصدق القائلين ، جبروت الله وطهارة دينه أعلى وأرفع من هذا كله . اتفق الجميع على أن

أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة وصرّح الغلاة والمقصرون جميعاً بأنه تعالى منزه عن العبث فى أفعاله والكذب فى أقواله ، ثم بعد هذا أخذوا يتنابزون بالألفاظ ويتمارون فى الأوضاع ولايدرى إلى أى غاية يقصدون .

فلنأخذ ما اتفقوا عليه ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه حكمة كل عمل مايترتب عليه مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً — خاصاً كان أو عاما — لو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً ، ومن يزعم للحكمة معنى لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة وبداهة العقل ، لا يسمى مايترتب على العمل حكمة ولا تتمثل عند العقل بمثالها إلا إذا كان ما يتبع العمل مراداً لفاعله بالفعل وإلا لعد النائم حكيما فيما لو صدرت عنه حركة فى نومه قتلت عقرباً كاد يلسع طفلا أو دفعت صبياً عن حفرة كاد يسقط فيها بل لوُسم بالحكمة كثير من العجماوات إذا استتبعت حركاتها بعض المنافع الخاصةأو العامة ، والبداهة تأباه. من القواعد الصحيحة المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث ولا يريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته ويريدون من صونها عن العبث أنها لا تصدر إلا لأمر يترتب عليها يكون غاية لها ، وإن كان هذا فى العاقل الحادث فما ظنك بمصدر كل عقل ومنتهى الكمال فى العلم والحكم ؟ هذه كلها مسلمات لا ينازع فيها أحد ، صنع الله الذى أتقن كل شئ وأحسن خلقه مشحون بضروب الحكم ، ففيه ما قامت به السماوات والأرض وما بينهما وحفظ به نظام الكون بأسره وما صانه عن الفساد الذى يفضى به إلى العدم ، وفيه ما استقامت به مصلحة كل موجود على حدته خصوصاً ما هو من الموجودات الحية كالنبات والحيوان ولولا هذه البدائع من الحكم ما تيسر لنا الاستدلال على علمه. فهذه الحكم التى نعرفها الآن بوضع كل شئ فى موضعه وإيتاء كل محتاج ماله إليه الحاجة ، إما أن تكون معلومة له مرادة مع الفعل أم لا ، لا يمكن القول بالثانى وإلا لكان قولا بقصور العلم إن لم تكن معلومة أو بالغفلة إن لم تكن مرادة ، وقد سبق تحقيق أن علمه وسع كل شئ واستحالة غيبه أثر من آثاره عن إرادته ، فهو يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمة ولا معنى لهذا إلا إرادته للحكمة من حيث هى تابعة للفعل ، ومن المحال أن تكون الحكمة غير مرادة بالفعل مع العلم بارتباطها به فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة إذ لو صح توهم أن ما يترتب على الفعل غير مراد لم يعدّ ذلك من الحكمة كما سبق : فوجوب الحكمة فى أفعاله تابع لوجوب الكمال فى علمه وإرادته وهو مما لا نزاع فيه بين جميع المتخالفين ، وهكذا يقال فى وجوب تحقق ما وعد وأوعد به فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه وهو أصدق القائلين ، وما جاء فى الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات وسائر الآثار حتى ينطبق الجميع على

ما هدت إليه البديهيات السابق إيرادها وعلى ما يليق بكمال الله وبالغ حكمته وجليل عظمته .
والأصل الذى يرجع إليه كل وارد فى هذا الباب قوله تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون » :

وقوله « لاتخذناه من لدنّا » أى لصدر عن ذاتنا المتفردة بالكمال المطلق الذى لا يشوبه نقص وهو محال و « إن » فى قوله « إن كنا فاعلين » نافية ، وهو نتيجة القياس السابق . بقى أن الناظرين فى هذه الحقائق ينقسمون إلى قسمين : فمنهم من يطلب علمها لأنه شهوة العقل وفيه لذته ، فهذا القسم يسمى المعانى بأسمائها ولا يبالى جوز الشرع إطلاقها فى جانب الله أم لم يجوز فيسمى الحكمة غاية وغرضاً وعلة غائيّة ورعاية للمصلحة وليس من رأيه أن يجعل لقلمه عناناً يرده عن إطلاق اسم متى صح عنده معناه ، وقد يعبر بالواجب عليه بدل الواجب له غير مبال بما يوهمه اللفظ . ومنهم من يطلب علمها مع مراعاة أن ذلك دين يتعبد به واعتقاد بشؤون لإله عظيم يعبد بالتحميد والتعظيم ويجب الاحتياط فى تنزيهه حتى بعفة اللسان عن النطق بما يوهم نقصاً فى جانبه فيتبرأ من تلك الألفاظ مفردها ومركبها فإن الوجوب عليه يوهم التكليف والإلزام وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثر بالأغيار ورعاية المصلحة توهم إعمال النظر وإجالة الفكر وهما من لوازم النقص فى العلم والغاية والعلة الغائيّة والغرض توهم حركة فى نفس الفاعل من قبل البدء فى العمل إلى نهايته وفيها ما فى سوابقها ولكن الله أكبر :

* * *

وثمة للغزالى فى كتابه « الإحياء » كلمة جامعة تكاد تلخص هذا كله ، بقوله :

إنه تعالى ليس بجسم ولا صورة ، ولا جوهر محدود مقدر ، وإنه لا يماثل الأجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام ، وإنه ليس بجوهر ولاتحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الأعراض ، بل لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود ، ليس كمثله شئ ولا هو مثل شئ ، وأنه لايحده المقدار ولا تحويه الأنظار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات ، وأنه مستو على العرش على الوجه الذى قاله ، وبالمعنى الذى أراده ، استواءً منزها عن المماسّة والاستقرار ، والتمكن والحلول والانتقال ، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون فى قبضته ، وهو فوق العرش والسماء ، وفوق كل شئ إلى تخوم الثرى ، فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش ، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى ، وهومع ذلك قريب من كل موجود ، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد ، وهو على كل شئ شهيد ، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام ، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام ، وأنه لا يحل فى شئ ، ولا يحل فيه شئ ، تعالى عن أن يحويه مكان ، كما تقدس عن أن يحده زمان ،

بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان ، وهو الآن ما عليه كان ، وأنه بائن عن خلقه بصفاته ، ليس فى ذاته سواه ، ولا فى سواه ذاته ، وأنه مقدس عن التغير والانتقال لا تحله الحوادث ، ولا تعتريه العوارض ، بل لا يزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال ، وفى صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وأنه فىذاته معلوم الوجود بالعقول ، مرئى الذات بالأبصار ، نعمة منه ولطفاً بالأبرار فى دار القرار ، وإتماماً منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم :

وأنه تعالى حى قادر ، جبار قاهر ، لايعتريه قصور ولا عجز ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يعارضه فناء ولا موت ، ذو الملك والملكوت ، والقوة والجبروت ، له السلطان والقهر والخلق والأمر ، والسموات مطويات بيمينه ، والخلائق مقهورون فى قبضته ، وأنه المتفرد بالخلق والاختراع ، المتوحد بالإيجاد والإبداع ، خلق الخلق وأعمالهم ، وقدر أرزاقهم وآجالهم ، لا يشذ عن قبضته مقدور ، ولا تعزب عن قدرته تصاريف الأمور ، لا تحصى مقدوراته ، ولا تتناهى معلوماته :

وأنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، محيط بما يجرى من تخوم الأرضين إلى أعلى السموات ، وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء ، على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، ويدرك حركة الذر فى جو الهواء ، ويعلم السر وما أخفى ويطلع على هواجس الضمائر ، وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر ، بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفاً به فى أزل الآزال ، لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال .

وأنه تعالى مريد للكائنات ، مدبر للحادثات ، فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير ، صغير أو كبير ، إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، بل هو المبدئ والمعيد ، الفعال لما يريد ، لا رادّ لأمره ، ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته : ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته ، وإن إرادته قائمة بذاته فى جملة صفاته ، لم يزل كذلك موصوفاً بها ، مريدا فى أزله لوجود الأشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها ، كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر ، بل وقعت على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير ، دبر الأمور لا بترتيب أنصار ، ولا تربص زمان ، فلذلك لم يشغله شأن عن شأن :

وأنه تعالى سميع بصير ، يسمع ويرى ، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى ، ولايغيب عن رؤيته مرئى وإن دق ، ولا يحجب سمعه بعد ، ولا يدفع رؤيته ظلام : يرى من غير حدق وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان ، كما يعلم بغير قلب ، ويبطش بغير جارحة ، ويخلق بغير آلة ، إذ لاتشبه صفاته صفات الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق .

وأنه تعالى متكلم ، آمر ناه ، واحد متوحد ، بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق ، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان ، وأن القرآن والتوراة والإنجيل كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام ، وأن القرآن مقروء بالألسنة ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى ، لا يقبل الانفصال والافتراق ، بالانتقال إلى القلوب والأوراق ، وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف ، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولاعرض .

وإذا كانت له هذه الصفات كان حياً ، عالماً قادراً ، مريدا ، سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام ، لا بمجرد الذات .

وأنه تعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله ، وفائض من عدله ، على أحسن الوجوه وأكملها ، وأتمها وأعدلها ، وأنه حكيم في أفعاله ، عادل في أقضيته ، لا يقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبد يُتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ، ولا يُتصور الظلم من الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ، فكل ماسواه من إنس وجن ، وملك وشيطان ، وسماء وأرض وحيوان ، ونبات وجماد وجوهر وعرض ، ومدرك ومحسوس ، حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً ، وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً ، إذ كان في الأزل موجوداً وحده ولم يكن معه غيره ، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته ، وتحقيقاً لما سبق من إرادته ، ولما حق في الأزل من كلمته ، لا لافتقاره إليه وحاجته ، وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف ، لا عن وجوب ، ومتطوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم ، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان . وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له . إذ لا يجب عليه لأحد فعل ، ولا يُتصور منه ظلم ، ولا يجب لأحد عليه حق ، وأن حقه في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل ، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فتلقّوا أمره ونهيه، ووعده ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به .

* * *

ويكاد يتمم هذا ويكمله ما قيل عن أفعال العباد ، يقول الإمام محمد عبده :

وكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود لا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه . ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل . فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجوده واحد

يصرفه على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقى ، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى . فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكوّن الكائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية – عقلية كانت أو جسمانية – قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه ، فقالوا : هو صرْف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خُلق لأجله . على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرّفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه ؛

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة ، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشئ من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين ، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه : هذا هو الشرك الذى كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه وردّ الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده ، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية :

الأول : أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته ؛

والثانى : أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده وأن لا شئ سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه ؛

فالإيمان بوحدانية الله لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه فى قواه ، فهو كاسب لإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاد أن قدرة فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى فى إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة ، مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته ؛

أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان وإنما هو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار ، والأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأكوان الواقعة تحت مداركنا ، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها ، أو استحضار صورها ، وهذا يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعض الكائنات تحت حواسنا أو حضورها فى مخيلاتنا ، وذلك بديهى لا يحتاج إلى دليل ؛

فمن الأفعال الاختيارية ما هو معجب فى نفسه تجد النفس منه ما تجد من جمال الخلق ، ومنها ما هو قبيح فى نفسه يحس منه ما يحس من رؤية الخلق المشوه ، ومنها ما هو قبيح لما يعقبه من الألم ، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم ،

ومن الأفعال الاختيارية ما يحسن باعتبار ما يجلب من النفع وما يقبح بما يجر إليه من الضرر ، ويختص الإنسان بالتمييز بين الحسن والقبيح بهذا المعنى إذا أخذ من أكمل وجهاته . وقلما يشاركه فيه حيوان آخر اللهم إلا من أحط جهاته ، وهو خاصة العقل وسر الحكمة الإلهية في هبة الفكر ؛ فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار، وبعبارة أخرى منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح،ومن عقلائهم وأهل النظر الصحيح والمزاج المعتدل منهم من يمكنه إصابة وجه الحق في معرفة ذلك،ومتفقون كذلك على أن الحسن ما كان أدوم فائدة وإن كان مؤلما في الحال وأن القبيح ما جرّ إلى فساد في النظام الخاص بالشخص أو الشامل له ولمن يتصل به وإن عظمت لذته الحاضرة : ولكنهم يختلفون في النظر إلى كل عمل بعينه اختلافهم في أمزجتهم وسحنهم ومناشئهم وجميع ما يكتنف بهم ، فلذلك ضربوا إلى الشر في كل وجه وكل يظن أنه إنما يطلب نافعاً ويتقي ضاراً ، فالعقل البشرى وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة اللهم إلا في قليل ممن لم يعرفهم الزمن ، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال ، وقد سبقت الإشارة إليهم فيما مر : وليست عقول الناس سواء في معرفة الله تعالى ولا في معرفة حياة بعد هذه الحياة ، فهم وإن اتفقوا في الخضوع لقوة أسمى من قواهم وشعر معظمهم بيوم بعد هذا اليوم ولكن أفسدت الوثنية عقولهم وانحرفت بها عن مسلك السعادة ، فليس في سعة العقل الإنساني في الأفراد كافة أن يعرف من الله ما يجب أن يعرف ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغي أن يفهم ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه في تلك الدار الآخرة ، وإنما قد تيسر ذلك لقليل ممن اختصه الله بكمال العقل ونور البصيرة وإن لم ينل شرف الاقتداء بهدى نبوي ولو بلغه لكان أسرع الناس إلى اتباعه وهؤلاء ربما يصلون بأفكارهم إلى العرفان من وجه غير ما يليق في الحقيقة أن ينظر منه إلى الجلال الإلهي : ثم من أحوال الحياة مالا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده وهو تفصيل اللذائذ والآلام وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ؛ ومن الأعمال مالا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه لا في هذه الحياة ولا فيما بعدها — كصور العبادات كما يرى في أعداد الركعات وبعض الأعمال في الحج في الديانة الإسلامية وكبعض الاحتفالات في الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة في الديانة العيسوية ، كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ويعلم الله أن فيه سعادته ، لهذا كله كان العقل الإنساني محتاجاً في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة وبالجملة في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة،ولا يكون لهذا المعين سلطان على

نفسه حتى يكون من بنى جلسه ليفهم منه أو عنه ما يقول وحتى يكون ممتازا على سائر الأفراد بأمر فائق على ما عرف فى العادة وما عرف فى سنة الخليقة ويكون بذلك مبرهناً على أنه يتكلم عن الله الذى يعلم مصالح العباد على ما هى عليه ويعلم صفاته الكمالية وما ينبغى أن يعرف منها والحياة الآخرة وما أعد فيها فيكون الفهم عنه والثقة بأنه يتكلم عن العليم الخبير معينا للعقل على ضبط ما تشتت عليه أو درك ما ضعف عن إدراكه ، وذلك المعين هو النبى .

• • •

بهذا التعقيب قصدت — غير ماقدمت — أن أضع صورة كاملة حية لله عند المسلمين ، خالية من الخلافات ، وإنما تجمع الرأى العام السليم ، وأن أجعل من تلك الصورة المتكاملة فرصة لمن تعز عليه المراجع ، فيطالعها هنا فى يسر غير موزع بين خلافات لا طائل تحتها ، ثم يطالع فيها غير المسلم هذا المنظر الرائع من تقديس وتنزيه لرب العالمين ، وهذا الخضوع والخشوع لله ، وهذه كلها سر الانقياد والطاعة ، والتزام الخير وتجنب الشر ، والضرب فى سبيل الفلاح ، لبلوغ تلك الغاية التى صرح بها القرآن الكريم (كنتم خير أمة أخرجت للناس) .

إبراهيم الأبيارى

« الله آباد » (إلاه آباد) : قصبة الولايات الهندية البريطانية المتحدة ، وهى فى الناحية والقسم المسمى بهذا الاسم على الشاطئ الأيسر لنهر جَمْنا ، عند التقائه بنهر الگنگ ، وفى عام ١٩٠١ كان عدد سكان المدينة ١٧٢٫٠٣٢ نسمة ، منهم ٥٠٫٢٧٤ مسلمون ، فى حين كان عدد سكان الناحية بأسرها ١٫٤٨٩٫٣٥٨ ، منهم ١٣٪ من المسلمين .

ولا يزال باقياً فيها من الآثار الإسلامية القلعة التى شيدها أكبر عام ١٥٧٥ م ، وبها عمود أسوكا المشهور بالنقش الذى عليه ، ومتنزه خسرو القريب من محطة السكة الحديدية ، وقبور الأمير خسرو وأمه وأخته .

تاريخها : أنشأ السلطان أكبر مدينة الله آباد وقلعتها ، وكان الهندوس القدماء يقدسون المكان الذى قامت عليه هذه المدينة وأنشئوا فيه مدينة أسموها پَرياگ أو پراگ : وقد فتح المسلمون مدينة الله آباد عام ١١٩٤ م بقيادة شهاب الدين الغورى ، ثم أصبحت تابعة لسلطان المغول الأكبر ، وظلت كذلك إلى عام ١٧٣٦ م عند ما استولى عليها المراهطة ، وتعاقب عليها الحكام بعد عام ١٧٥٠ م ، ثم انتهى الأمر بسقوطها فى يد الإنكليز الذين احتلوا القلعة عام ١٧٩٨ م ، كما احتلوا المدينة عام ١٨٠١ م .

المصادر :

(١) *Imperial Gazetteer* (٢) *District Gazetteer of the United Provinces* ، ج ٤٨ .

+ الله آباد (إله آباد) : مدينة هامة فى ولاية أوتّار پراديش ومقر محكمة الولاية العليا ، وهى قائمة عند ملتقى نهر كنگا ويَمُنا ، وبلغ عدد سكان المدينة سنة ١٩٥١ : ١٢٧ر٣٦٦ نسمة منهم ٨٢٩ر٩٠ مسلمون ؛ وعدد سكان الناحية ٢٥٠ر٠٤٨ر٢ نسمة منهم ٨ر١٢٪ مسلمون .

تاريخها : الله آباد من أقدم المدن فى الهند ، وكانت تعرف باسم «پريا گ» وتعد مدينة مقدسة عند الهندوس؛ ولما استولى الأتراك الغورية على بنارس سنة ١١٩٤ م ، وقعت المدينة فى حوزة سلطنة دهلى ، على أن من المظنون أنها ظلت تحت حكم الراجوات الهندوس المستقلين استقلالا ذاتياً ، ذلك أن أقرب مركز حربى هام فى السلطنة كان مقره فى قرا (انظر هذه المادة) على مسافة ٤٥ ميلا تقريباً إلى الغرب . وسقطت مملكة جونپور الشرقية فى القرن السادس عشر وتلا ذلك قيام الأفغان ، وبدأت تستبين فائدة المعديات بين پريانگ وجهوسى . وفى يونية سنة ١٥٦٧ عبر أكبر نهر كنگا عند پريانگ بعد أن هزم خان زمان والى جونپور المتمرد . وفى سنة ١٥٧٤ م اخترق المدينة مرة أخرى فى سيره إلى البنغال . وأدرك أكبر أهمية موقعها من الناحية العسكرية فقرر أن يجعلها مركزاً حربيا . وارتقت من بلدة محدودة الرقعة إلى مدينة كبيرة وأطلق عليها أكبر اسم إله باس (غيرت إلى إله آباد عند ما شاع استعمالها) . وأعاد أكبر ما بين عامى ١٥٧٩ — ١٥٨٠ تنظيم الأقسام الإدارية لإمبراطوريته ، فأصبحت الله آباد قصبة ولاية (صوبة) تحمل الاسم نفسه ، ففاقت بذلك قرا وجونپور فى الأهمية ، وقد شهد بأهميتها هذه معظم الكتاب الهنود والرحالة الأوربيون الذين زاروا الهند فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وفى سنة ١٧٥٠ غزاها المراهطة ، وتناقلها الفاتحون عدة مرات بعد عام ١٧٥٠ ، حتى وضع الإنكليز حامية فى قلعتها سنة ١٧٩٨ وحموا المدينة عام ١٨٠١ .

آثارها : القلعة التى بناها أكبر بما فيها عمود أسوكا والنقش المشهور الذى عليه ، وخسرو باغ وفيه قبور الأمير خسرو وأمه وأخته ، وهذه الآثار هى أهم آثار العهد المغلى .

المصادر :

(١) أكبر نامه (المكتبة الهندية) ، جـ ٢ ، ص ٢٩٦ ؛ جـ ٣ ، ص ٨٨ ، ٤١٤ إلخ (٢) آئين أكبرى ، ترجمة سركار ، جـ ٢ ، ص ١٦٩،٩٤ (٣) طبقات أكبرى (المكتبة الهندية) جـ ٢ ، ص ٢٨٦،٢١١ ، ٣٧٩ إلخ (٤) De Laet ، ٦٢ (٥) Bernier (سنة ١٨٩١) ص ٤٥٧ (٦) Tavernier (سنة ١٩٢٥) ، جـ ١ ، ص ١٥ ، ٩٥ (٧) Thevenot ، ٩٢ (٨) Nevill : *Allahabad, A Gazetteer*

خورشيد [نور الحسن Nurul Hasan]

« الله أكبر » : (انظر مادة «تكبير») .

+ «اللّهم» : صيغة عربية قديمة للنداء معناها يا الله ، ويقال أحياناً لاهمّ (Noldeke : *Zur grammatik et Classi arabe*، ص ٦) . ونحن نميل

إلى الشك فيما افترضه ڤلهاوزن ( Welhaussen: *Reste arabischen Heidentums* ، الطبعة الثانية ص ٢٠٠ ) من أن هذا النداء كان فى الأصل ينادى به الله الذى يسمو على آلهة العرب فى الجاهلية ولا يشبهها ، لأن كل إله يمكن أن ينادى على هذا النحو . واستعملت كلمة « اللهم » فى الصلوات والأضاحى وعقد الأحلاف وفى الدعوات واللعنات ( Goldziher : *Abhandlungen z. arab. Philol.* ، ج ١ ، ص ٢٥ وما بعدها ؛ انظر عبارة « اللهم حى » : الأخطل رقم ٣—٧ ) أما عبارة « باسمك اللهم » التى يقال إن أمية بن أبى الصلت هو أول من استعملها كما ورد فى الأغانى ( ج٣ ، ص ١٨٧ ) والتى كانت تصدر بها المعاهدات المكتوبة ، فقد أبدل النبى بها غيرها لأنها من عبارات الجاهلية(١) ( ابن هشام ، ج ١ ، ص ٧٤٧ ؛ Welhaussen : *Skeizen u. Vorarb.* ، ج ٤ ، ص ١٠٤ ، ١٢٨ ) على أن عبارة « اللهم » بقيت ولم يجد المسلمون فى استعمالها حرجاً ( وردت فى القرآن : سورة آل عمران ، آية ٢٥ ؛ سورة الزمر ، آية ٤٧ ؛ كما وردت « سبحانك اللهم » فى سورة يونس ، آية ١٠ ) ؛ وكذلك بقيت عبارة « اللهم نعم » وهى جواب الذى يستحلف بقول الحق ( الطبرى : ج ١ ، ص ١٧٢٣ ، س ٣ ، ٩ ) .

أما فيما يختص بعبارة « اللهم منك وإليك أو لك » التى تقال فى الأضاحى فانظر Goldziher فى مجلة *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Gesellsch.* ، العدد ٣٨ ، ص ٩٥ وما بعدها ) .

[ بول F. Buhl ]

« اللّٰه ويردى » ( ت ) : اسم قبيلة تركمانية فى بلاد فارس ( انظر مادة « إيلات » ) ؛ وكثيراً ما يطلق هذا الاسم على الأعلام أيضاً ؛ مثال ذلك : قائد الشاه الفارسى عباس الأول ، فقد كان اسمه الله ويردى خان ؛ وهناك رجل آخر يدعى الله ويردى خان هو مهابت جنگ بن ميرزا محمد على التركمانى « نواب(١) ناظم البنغال وبهار وأوريسا » ( ١١٥٣ — ١١٦٩ هـ = ١٧٤٠ — ١٧٥٦ م ) ؛ وقد وصل إلى هذه المرتبة بعد أن قتل علاء الدولة سر فراز خان نواب ناظم الشرعى ، وخلفه حفيده سراج الدولة ميرزا محمد ( انظر مادة « مرشد آباد » ) .

« ألما » : نهر بالقرم جنوبى سمفروپول Simferopol لا تعود شهرته إلا إلى الوقعة التى نشبت ما بين ٢٠ و ٢٨ سبتمبر عام ١٨٥٤ م وانتصر فيها الحلفاء ( فرنسا وإنكلترة وتركية ) على الجيش الروسى الذى كان يقوده منشيكوف .

[ بارتولد W. Barthold ]

(١) ليس هذا تعليلا صحيحا ، فان كلمة « باسمك اللهم » مما يجوز استعماله قطعا ، لانه ابتداء باسم الله سبحانه وتعالى . وانما استعمل النبى صلى الله عليه وسلم كلمة « بسم الله الرحمن الرحيم » بدلا منها لانها ابتدئت بها سور القرآن الكريم ثم صارت كانها شعار اسلامى فى الكتابة والقراءة وفى كل عمل يعمله المسلم ، فهى افضل فى الاستعمال ، وواجبة فى قراءة القرآن لا يجوز غيرها ، ولكن ليس هذا دليلا على منع استعمال « باسمك اللهم » فى بعض الاحيان ، وقد استعملها النبى صلى الله عليه وسلم فى كتابة العهد بينه وبين قريش حين ابوا كتابة الشعار الاسلامى ، وهذا واضح من قصة المعاهدة ( ابن هشام ، ص ٧٤٦ وما بعدها ) . ش

(١) نواب اى امير او حاكم

+ « ألما آتا » (وهي ڤيرني سابقاً) : مدينة وقصبة جمهورية قزخستان السوڤيتية الاشتراكية منذ سنة ١٩٢٩ ، والمركز الإدارى لولاية (أوبلاست) تعرف بالاسم نفسه .

وقد أقيمت ألما آتا سنة ١٨٥٤ على موقع قلعة قزخية كانت تعرف باسم «ألماتى» وأصبحت سنة ١٨٦٧ المركز الإدارى لمحافظة شيرچيا العسكرية الروسية . وما وافى عام ١٨٧١ حتى كان قد أعيد بناء معظمها على الطرائق الروسية وغلدت مركزاً تجارياً نافقا يختلط السكان فيه قزخ ودنگانيون وأويغور وتتر وروس وصينيون يبلغ عددهم ١٢٫٠٠٠ نسمة ؛ وقد ارتفع عدد سكانها سنة ١٩٢٦ إلى ٤٥٫٠٠٠ نسمة ، وسنة ١٩٣٩ إلى ٢٣٠٫٠٠٠ نسمة ؛ ومن المؤسسات التعليمية والثقافية الكثيرة فى المدينة مجمع العلوم ، و ٥٠ مدرسة ، و ٤ مسارح و ١٣ دارا للسينما .

المصادر :

(١) S. Djusunbehov & O. Kurnestsova : Alma-Ata ، الطبعة الثانية ، ألما آتا ، سنة ١٩٣٩
(٢) D.D. Boragin & I.I. Belorestkovskiy : Alma-Ata موسكو سنة ١٩٥٠ (٣) انظر مادة «قزخستان» .

[G.E. Wheeler هويلر] خورشيد

«ألماس» : اسم معرّف على الأغلب ، والأصح أن يقال «الألماس» (لسان العرب ، جـ ٨ ، ص ٩٧ عن ابن الأثير ، و «أل» أصلية فى هذا الاسم كما فى إلياس) وهو تحريف للاسم اليونانى «أَدَماس» ؛ ويذكر صاحب لسان العرب أن كلمة الألماس «ليست بعربية» ؛ ويتفق كتاب الأحجار المنحول لأرسطو والذى يعتمد على مصادر يونانية مشتركة الأصل ، مع جوهر المعلومات التى ذكرها پلينياس فى مصنفه : وهى أن الألماس يقطع جميع الأجسام ما خلا الرصاص فإنه ينقطع به ؛ وأن على حدود خراسان وادياً عميقاً به الألماس تحرسه حيات نظراتها كافية لأن تقتل إنسانا ، وقد أراد الإسكندر الحصول على هذا الألماس فعمد إلى الحيلة ، وأحضر مرايا ما إن نظرت الحيات فيها حتى ماتت ، ثم ألقى إلى بطن الوادى بقطع من لحم الضأن لصق بها الألماس وحملتها النسور ؛ وهذه القصة وردت من قبل عند إپيفانوس (De XII gemmis Epiphanius) ووردت فى ألف ليلة وليلة وذاعت فى المشرق ؛ وسخر البيرونى من هذه القصة وتساءل : لم لم تمت الحيات عند ما نظرت كل منها إلى الأخرى وإنما ماتت عند ما نظرت إلى نفسها فى المرآة ؟ وانتهز البيرونى هذه الفرصة للتندر بالقصص الأخرى التى تروى عن الماس وكذلك عن القصص التى تردد خبر موت أناس نظروا إلى حيوانات أو أحجار بعينها ؛ ومع ذلك فقد ذكر البيرونى عدة ملاحظات قيمة عن صفات الماس واستخراجه وفائدته ؛ وهو يذكر أيضاً قطعة من الماس أهداها معز الدولة أحمد بن بويه إلى أخيه ركن الدولة الحسن تزن ثلاثة مثاقيل (١٢٫٧٥ جراماً بل ١٤٫١٦ جراماً) ؛ على أن الدمشقى لم يعرف من

الماسات ما يزيد عن مثقال واحد . وتختلف المصادر اختلافاً كبيراً حول الأماكن التى يوجد فيها الماس . ويقول التيفاشى والقزوينى إن جميع ما نحصل عليه من الألماس بعد تقطيعه له ثلاثة أوجه (وربما كانت هذه الملاحظة خاصة بالقطاع ذى الثمانية الأوجه) ويضيف التيفاشى أن الألماس يجذب الزغب ، ويذكر بصفة عامة أن من خصائصه خدش الأحجار الأخرى وثقبها . ويقال إن أرسطو استعمله فى تفتيت حصوة المثانة . ومسحوق الألماس يؤذى الأسنان ولكنه إذا استعمل من الظاهر يفيد فى علاج المغص وآلام المعدة .

المصادر :


(١) J. Ruska : *Das Steinbuch des Aristotles* سنة ١٩١٢ (٢) القزوينى ، طبعة فستنفلد ، جـ ١ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ (٣) التيفاشى : أزهار الأفكار ، ترجمة Reineri Biscia ، الطبعة الثانية ، ص ٥٣—٥٤ (٤) Clément-Mullet فى *Jour. As.* ، السلسلة السادسة ، جـ ١١ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ (٥) البيرونى : الجماهر فى معرفة الجواهر ، سنة ١٣٥٥ هـ ، ص ٩٢ — ١٠٢ (٦) ابن الأكفانى : نخب الذخائر فى أحوال الجواهر ، سنة ١٩٣٩، ص ٢٠—٢٥ (وبه كثير من الملاحظات القيمة بقلم الناشر P. Anastase Marie de St. Elie ، ترجمة E. Wiedemann فى *SB Phys. Med. Soz. Erlangen* ، جـ ٤٤ ، ص ٢١٨) (٧) الدمشقى : الإشارة إلى محاسن التجارة ، سنة ١٣١٨ هـ ، ص ١٥ (ترجمة ڤيدمان فى المجلة نفسها ، ص ٢٣٣) (٨) J. Ruska : *Der Diamant in der Medizin, Fetschr. f. Herm. Baas* ، سنة ١٩١٨ (٩) B. Laufer : *The Diamond* ، سنة ١٩١٥ (١٠) المشرق ، جـ ٦٤ ، ص ٨٦٥ — ٨٧٨ .


[رسكا وپلسنر Ruska-Plessner]

«ألما طاغ» : اسم كان يطلق فى كثير من الأحيان على سلسلة الجبال كلها التى فى أقصى شمالى الشام ، وهى معروفة منذ أيام الكتّاب القدامى باسم أمانوس Amanus، ويطلق عليها «خمَّنو» فى النقوش المسمارية .

وألما طاغ فرع من جبال طوروس فى آسية الصغرى ، وهى تفترق من جبال قره دده طاغ الجيرية المغنيسية بالقرب من مرعش ، جنوبى نهر جيحان (پيراموس) ، وتتجه من الشمال الشرقى إلى الجنوب الغربى محاذية جبال طوروس وما وراء طوروس ، ويحيط جانبها الشرقى بخليج إسكندرونة ، وتنحدر عمودية على البحر جنوبى رأس الخنزير (ويبلغ ارتفاعه ١٦٧٠ متراً) ، وجبل موسى المعروف أيضاً باسم الجبل الأحمر (١٨٧٠ متراً) وهو جزء من جبل أرزوس .

ويفصل الوادى العميق المنحرف الذى كوّنه حوض نهر العاصى وكذلك سهل «عَمْق» الذى تكثر فيه المستنقعات ، جبال ألما طاغ عن سلسلة جبال لبنان الجيرية التى تختلف من كل

الوجوه — وخاصة من الوجهة الجيولوجية — عن سلسلة جبال طوروس ، كما تفصل جبال ألما طاغ قيليقية عن الشام والعراق الأعلى : وإذا أغفلنا الممرات القليلة—التي ليست في حقيقتها سوى دروب ضيقة تسير فيها البغال — فإن ممر بيلان ( انظر هذه المادة ) هو طريق المواصلات الوحيد المطروق منذ أقدم العصور ، الذي يصل بين آسية الصغرى والشام . ولا نعرف على التحقيق مقدار ارتفاع القمم المختلفة في هذه الكتلة الجبلية : ويقدر متوسط ارتفاعها بـ ١٠٠٠ متر ، كما يبلغ ارتفاع بعض القمم ٢٤٠٠ متر ، أو أكثر من ذلك بقليل ، ويذكر دورمير Dormeyer أن قمة منهور Menhor هي أعلى هذه القمم ، ويبلغ ارتفاعها ٢٤٤٧ متراً . وغالبية القمم الواقعة في الجهة الشمالية من هذه السلسلة مدببة ومنحدرة انحداراً فجائياً ، أما في المرتفعات الجنوبية فغالبها مستدير .

ومنظر الخضرة النضرة التي تكسو جبال ألماطاغ يسر الناظرين ، كما أن منحدراتها مغطاة بالأشجار الكثيفة ، تبرز خلالها القمم الجيرية المغنيسية التي تتوج الجبل : وتتكون الآن من مجموعة قمم ألما طاغ شمالي إسكندرونة مع المنحدرات التي تتجه ناحيتي الشرق والغرب وحدة إدارية اسمها سنجق جبل (بركت) (سخاو Sachau في *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* ، ١٨٩٢ ، ص ٣١٤ ) .

ولا تعرف جبال أمانوس في الوقت الحاضر باسم واحد يطلق على جميع أجزائها ، ومن ثم وقع اللبس بين الرحالة الأوربيين وفي الخرائط التي يعتمدون عليها في التسمية . والواقع أن الأسماء التي تطلق على هذه الجبال تستعمل حيناً للدلالة على بعض أجزائها ، وحيناً آخر للدلالة على الكتلة الجبلية بأسرها : ويسمى الجزء الشمالي من أمانوس أحياناً گاور أو جورطاغ ، ومعناها جبل الكفار .

وقد جعل كيبرت F. Kiepert في مصوره العام عن الدولة العثمانية ( برلين ١٨٩٢ م ) جبال ألما طاغ تمتد إلى « إصلاحية » ( نيقوپوليس على خط عرض ٣٧° شمالا ) وأطلق اسم گاورطاغ على امتداد هذه السلسلة الجبلية حتى حدود مرعش : ( انظر أيضاً المصور الجغرافي الذي وضعه كيبرت في كتاب سخاو المسمى : *Reise in Syrien und Mesopotamien* ، ليبسك سنة ١٨٨٣ م ) ؛ أما في المصور الجغرافي الذي وضعه كيبرت في مصنف البارون أوپنهايم (d'Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum persichen Golf* ، برلين سنة ١٩٠٠ ) فلا يدل اسم ألما طاغ إلا على كتلة جبلية واقعة شمالي بيلان ، ولا وجود لاسم گاورطاغ في مصور كيبرت ، ولكننا نقرأ في هذا المصور أسماء سور طاغ وأجه طاغ وكيجه طاغ التي تطلق على بعض المرتفعات التي بين مرعش وإصلاحية .

ويرى ركلوس E. Reclus أن گاور طاغ الشمالية تصلها بالجبال الجنوبية هضبة مرتفعة توجد في أجزائها المنخفضة بحيرة گاور گول أي بحيرة الكفار . وفي مصور فاثر ومندرو

Favre و Mandrot يطلق اسم گاور طاغ على جميع جبال أمانوس ، ولكن ركلوس لا يطلق ألما طاغ على أمانوس الجنوبية بل يسميها أقما طاغ ، وفى ذلك مطابقة لما يقول به عدد من الرحالة : وقد أخطأ بنزنگر Benzinger خطأ واضحاً عند ما أسمى الجزء الجنوبى من أمانوس باسم گاور طاغ والشمالى باسم أقما طاغ : ويظهر أن زرنك Czernick هو الذى انفرد بتسمية أمانوس باسم قره طاغ ؛ ومن الوضح أن هذا الاسم ترجمة تركية لجبل اللُّكام الذى ذكره جغرافيو العرب فى القرون الوسطى ، ويعرف أيضاً باسم الأكام ومعناها الجبل الأسود ، وأكام صيغة معربة للكلمة السريانية أكاما ، ومعناها أسود ، وهو الجبل الذى عرفه البوزنطيون باسم « ماوروس أورووس » (انظر فى موضوع اسم اللكام—الذى يكاد يدل على نفس مدلول أمانوس—كتاب سخاو ، المصدر المذكور ، سنة ١٨٩٢ ، ص ٣٢٥ ) : وحدث من هذا اللبس أن بعض الرحالة يسمون ألما أو أقما طاغ بمعناهما الضيق (شمالى بيلان) باسم نولو طاغ ، وهذا الاسم كما يرى كوتشى Kotschy ( انظر كذلك المصور الجغرافى الذى وضعه كيبرت ) لا يطلق إلا على الجزء الشمالى الشرقى من جبل أرزوس جنوبى بيلان ؛

المصادر :

(١) K. Ritter : *Erdkunde* ، جـ ١٧ ، ص ١٧٩٩—١٨١١ (٢) Th. Kotschy : *Reise in den Amanus* فى *Petermann's Geogr. Mitteilungen* ، سنة ١٨٦٣ ، ص ٣٤٠ — ٣٤١ (٣) Czernik فى *Petermann's Geogr. Mitteil. Ergänzungsheft* رقم ٤٥ ، عام ١٨٧٦ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٣ (٤) Favre et Mandrot فى *Bulletin de la Société de Geogr. de Paris* سنة ١٨٧٨ ؛ وانظر كذلك *Globus* ، جـ ٣٤ ، ص ١١ ، ١٥ (٥) E. Reclus : *Nouvelle Géographie universelle* جـ ٩ ، ص ٦٩١ (٦) *Benziger* فى Pauly-Wissowa : *Realencyklop. der klass. Altertumswiss* جـ ١ ، ص ١٧٤٢ ، وفى *Palestina und Syrien* لمؤلفه Baedeker سنة ١٩٠٠ ، ص ٤٠٦ ، ٤٠٨ (٧) Humann & Puchstein ، *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* ، سنة ١٨٩٠ ص ١٥٨ — ١٥٩ (٨) Oberhummer et Zimmerer : *Durch Syrien und Kleinasien* سنة ١٨٩٦ ، ص ١٠٠ — ١٠١ ، ٣٢٨ — ٣٢٩ (٩) F.H. Schaffer : *Cilicia=Petermann's Geogr. Mitteil., Ergänzungsheft* الملحق رقم ١٤١ سنة ١٩٠٣ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، ٩٨ — ١٠٠ (١٠) A. Janke : *Auf Alexanders des Grossen Pfaden* برلين سنة ١٩٠٦ ، ص ٣١ — ٣٢ ، ١٥٧ — ١٥٨ .

[M. Streck شترك]

+ ألما طاغى : اسم عدة سلاسل من الجبال فى الأناضول : (١) جنوبى شرقى أنقرة ؛ (٢) شمالى غرب ألمالى ( ٢٥٠٥ مترا = ٨٢١٨ قدماً ) .

[F. Taeschner تيشنر] هورشيد

+ « ألمالق » ويقال ألمالغ : قصبة مملكة إسلامية فى وادى إيلى (انظر هذه المادة) الأعلى أسسها فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أوزار (انظر الجوينى ، جـ ١ ، ص ٥٧) أو بوزار (جمال قرشى فى W. Barthold : *Turkestan* ، الطبعة الروسية ، جـ ١ ، ص ١٣٥) الذى كان من قبل — فيما يقال — قاطع طريق وسارق جياد . ويقول جمال إنه اتخذ لقب طغرل خان بوصفه حاكماً . وقد ذكرت ألمالق أول ما ذكرت قصبة لهذه المملكة ، ثم ذكرت من بعد فقيل إنها مدينة عظيمة تجارية غنية . ومعظم الفضل فيما لدينا من معلومات عن موقع المدينة راجع إلى الصينيين (Bretschneider: *Med. Researches* جـ ١ ، ص ٦٩ ؛ جـ ٢ ، ص ٣٣ والفهرس) ، وهو واقع جنوبى بحيرة سيرام وممر تلكى شمالى نهر إيلى ، والراجح أنه كان يقوم إلى الشمال الغربى من مدينة قولة الحديثة .

وكان شأن ملك ألمالغ شأن حكام هذه الأقاليم ، إذ كانت له معاملات مع جنكيز خان الذى كانت الأرض التى يصطاد فيها قريبة من ألمالغ (انظر الجوينى ، جـ ١ ، ص ٢١) ؛ وقد باغت كوچلوق صاحب مملكة القره خطاى (انظر هذه المادة) أوزار وهو يصيد وقتله ، ولكن كوچلوق لم يستطع الاستيلاء على مدينة ألمالغ . وتزوج ولد أوزار وخليفته سقناق (أو سغناق) حفيدة من حفيدات جنكيز (هى ابنة جوچى) . ولما توفى سقناق (سنة ٦٥١ هـ = ١٢٥٣ — ١٢٥٤ م فى قول الجوينى ، جـ ١ ، ص ٥٨ ؛ وسنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠ — ١٢٥١ م فى قول جمال قرشى) خلفه ابنه الذى كان اسمه « دانشمند تگين » ، ولم يذكر هذا الاسم أو أسماء حكام هذا البيت الآخرين إلا جمال قرشى (Barthold : *Turkestan* ، جـ ١ ، ص ١٤٠) ، وكانت ألمالغ فى زمانه (أوائل القرن الثامن الهجرى = القرن الرابع عشر الميلادى) لا تزال تحكمها هذه الدولة ؛ ولا نعرف المدة التى ظلت فيها تتولى الحكم ، ومن الواضح أن السكتين الفضية والنحاسية اللتين ضربتا فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) كانتا باسم هؤلاء الحكام . ولما توفى جنكيز خان كانت أملاك ألمالغ تحت سيادة چغتاى (انظر B. Spuler : *Mongolen in Iran* ، ص ٢٧٧ ، تعليق ٢) ؛ وكانت الولاية كلها التى كانت تتبعها أيضاً أوز أوردو القديمة (= بالاساغون) تسمى فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين باسم « إيل أرغو » (انظر أيضاً النسبة « إيلرغوانى » فى Barthold : *Turkestan* ، جـ ١ ، ص ١٣٨ — ١٤٠) . وكان يقيم بالقرب من ألمالغ « قبيل » چغتاى وخلفائه مثل إرگينه خاتون وترمشيرين (الجوينى ، جـ ٢ ، ص ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٧٢ ؛ جـ ٣ ، ص ٩٧ ؛ وصّاف ، طبعة بومباى الحجرية ، ص ٥٠ ؛ ابن بطوطة ، جـ ٣ ، ص ٤١ ، ٤٦) .

وقد ذكر الرحالة الأوربيون والبعثات التبشيرية الأوربية ألمالغ بوصفها مدينة تجارية كبيرة على

الطريق الرئيسي الذي يخترق آسية الوسطى إلى الصين ( L'Extrême Orient etc. : I. Hallberg ، گوتبورغ ، سنة ١٩٠٦ ، ص ١٧ : Almalech ) ؛ وفي سنة ١٣٣٩م قتل بعض الرهبان الفرانشسكان في المدينة ( انظر A. van den Wyngaert : Sinica Franciscana ج ١ ، ص ٥١٠ — ٥١١ ؛ G. Golubovich : Biblioteca Bio-Bibliografica ج٢ ، ص ٧٢ ؛ ج ٤ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٨ ، ٣١٠ — ٣١١ ) ؛ وكان يقوم في هذه المدينة مقر أسقف لبعثة من الروم الكاثوليك المرجح أنها تابعة للمطرانية النسطورية (انظر Bretschneider : Med. Res. ص ٣٨ ؛ W. Barthold : Ocherk istorii Semiryechya ، فيرني سنة ١٨٩٨ ، ص ٦٤ — ٦٧ ؛ V. Rondalez في Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft سنة ١٩٥١ ، ص ١ — ١٧ ؛ S. Dauvillier في Mélanges F. Cavallera ، تولوز ، سنة ١٩٤٨ ، ص ٣٠٥ — ٣٠٧ ) ؛

وقد لاقت ألمالغ ما لاقته المدن التي على نهر چو (انظر هذه المادة) ونهر طلس وغيرهما ، فقد خربتها عن آخرها الفتن المستمرة وغير ذلك من القتال مما وقع في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي ؛ انظر بابر ، طبعة بيفردج ، ص ١ ؛ ميرزا محمد حيدر : تاريخ رشيدي ترجمة E.D.Ross ، ص ٣٦٤ ) ؛ ويذكر محمد حيدر أطلال المدينة هي وقبر تغلق تيمور خان المتوفى سنة ٧٦٤ هـ (١٣٦٢ — ١٣٦٣ م ؛ انظر مادة «دوغلات» ) وتقوم هذه الأطلال التي تسمى الآن «ألتو» بين خورگوس وهو النهر الفاصل بين الاتحاد السوفيتي والصين وقرية مزار ، وقد وصفها بالتفصيل پانتوسوف ( N. Pantosov : Kaufmanskiy Sbornik ، موسكو سنة ١٩١٠ ، ص ١٦١ وما بعدها ) ، ووجدت هناك أيضاً نقوش من قبور النصارى النساطرة (انظر بخاصة : P. Kokovtsov في Zap. ، ج ١٦ ، ص ١٩٠ وما بعدها ) ؛

ويقول برنستام ( A.N. Bernstamm ، Pamyatniki stariny almaatinskoy oblasti po materialam ekspeditsii 1939 g., Izvestiya Akad. Nauk Kazakh. SSR, Archeol. series ، ج١ ، ألما آتا سنة ١٩٤٨ ، ص ٧٩ — ٩١ ) إن ألمالغ تطابق بلدة (تسمى أيضاً ألتو = في الصينية أ — لي — تعو) بالقرب من ألما آتا الحديثة ؛ ولكن الحقيقة أن هذه البلدة بلدة أخرى تسمى بالاسم نفسه (وهو اسم جنس معناه «مدينة التفاح» ) ، وقد ذكرت سنة ١٣٩٠م بمناسبة حملة تيمور على مغلستان (يزدي : ظفر نامه ، ج ١ ، ص ٤٦٦ وما بعدها ؛ وانظر Pétis de la Croix : Histoire de Timur Bec ، ج ٢ ، ص ٦٦ وما بعدها ) ؟

خورشيد [بارتلد وسپولر وپرتساك Barthold-Spuler & Pritsak]

**« إلمالي »** : معناها بالتركية مدينة التفاح ، وهي مدينة تجارية بآسية الصغرى ، وقصبة قضاء سنجق تِكّه ، من أعمال ولاية قونية في الجنوب

الغربى لأضالية ، وفى منتصف الطريق بين أضالية ودكُرلى عند الطرف الشرقى لبحيرة والان ؛ ويبلغ عدد سكانها ستة آلاف نسمة معظمهم من المسلمين الزراع ؛ أما المسيحيون فيشتغلون بالتجارة والصناعة : وبمدينة ألمالى عشرون مسجداً ، وثلاث كنائس أرثوذوكسية يونانية وكنيسة أرمنية، وبها كذلك حمامات تركية بديعة ، ومناخها صحى ، ودرجة حرارتها منخفضة ، ويبلغ عدد سكان القضاء بأسره عشرين ألف نسمة ، منهم عدة آلاف من الرحل ؛ وبه خمس وسبعون قرية وناحيتان هما فنيكه وإكردير قارديچ ؛ ويذكرنا اسم فنيكه بالفينيقيين ، وتقع هذه الناحية على بعد أربعين ميلا جنوبى ألمالى كما أنها ميناء صغير عدد سكانه ثلاثة آلاف نسمة معظمهم من اليونان الأرثوذوكس ، وبالقرب منها مقابر ليقيّة Lycian ونقش فينيقى ، والإقليم جبلى غنى بالغابات والمراعى وتكثر فيه الغلال والزيتون والبرتقال وخشب البناء .

وهناك ثلاث قرى أخرى بنفس الاسم فى تركية آسية ، إحداها فى قضاء أوردو فى ولاية طرابزون والثانية على شواطئ بحيرة وان والثالثة فى سنجق ملطية فى ولاية معمورة العزيز .

**المصادر :**

(١) على جواد : جغرافيا لغات ، ص ١١٨
(٢) سالنامه ١٣٢٥ هـ = ١٩٢٥ م ، ص ٧٨٤
(٣) سامى بك : قاموس الأعلام ، جـ ٢ ، ص ١٠٢٥ (٤) *Turquie d'Asie* : V. Cuinet ، جـ ١ ، ص ٨٦٤ ، جـ ٢ ، ص ٣٧٧ .

[ إيوار Cl. Huart ]

+ ألمالى والرسم القديم ألمالو (بالتركية = مدينة التفاح) : بلدة صغيرة فى جنوبى غرب الأناضول، على خط عرض ٣٦° ٤٥′ شمالا، وخط طول ٢٩° ٥٥′ شرقاً ، وارتفاعها ١١٥٠ متراً (= ٣٫٧٧٢ قدماً) ؛ وهى تقوم فى سهل صغير تحيط به جبال مرتفعة (ألماطاغى فى الشمال وارتفاعها ٢٥٠٥ متراً = ٨٫٢١٨ قدماً ؛ وبك طاغلرى فى الجنوب الشرقى وارتفاعها: ٣٠٨٦ متراً=١٠٫١٢٤ قدماً ) بجوار بحيرة صغيرة تعرف باسم قره گول ؛ وهذه البحيرة تصب فى كهف يعرف بألمالى دودنى ؛ وألمالى قصبة قضاء فى ولاية أنطاكية، وقد بلغ عدد سكانها سنة ١٩٥٠ : ٤٫٩٦٧ نسمة ، وعدد سكان القضاء ٢٣٫٩٩٣ نسمة .

وألمالى التى تقوم فى إقليم ليقية القديم ، بلدة بديعة نظيفة جوها صحى ، وبها سوق حديث بعض الشىء ، ومسجد أثرى عثمانى (عمر پاشا جامعى) يرجع إلى سنة ١٠١٦ هـ (١٦٠٧ م) ؛ وللمسجد نفسه قبة واحدة ، وللرواق الذى فى المدخل خمس قباب ؛ وفى خارجه مئذنة على الواجهة اليمنى ، ويقوم قبر (تربه) فى الخلف جهة اليسار ؛ وفى رحاب المسجد أربعة عشر عقدا فرعيا من القرميد الجيد كل الجودة وخمسة أخرى فى رواق المدخل (ذكر هذا إردمان K. Erdmann) .

وكانت إلمالى قصبة إمارة تِكَّه (انظر هذه المادة) التركمانية التى استولى عليها مراد الثانى سنة ٨٣٠هـ (١٤٢٦ — ١٤٢٧)، ومن ثم أصبحت لواء فى إيالة الأناضول ؛ وقد نقلت قصبة اللواء الكبرى من تكة إلى أنطالية ، وأصبحت إلمالى قضاء ؛ وكانت فى القرن التاسع عشر قضاء فى فى سنجق أنطالية (أضالية) بولاية قونية ؛

والخطّابون المعروفون بالتختجى الذين اشتبه فى أنهم من الشيعة استقروا فى أرباض إلمالى ذات الغابات وراحوا يبيعون أخشابهم فى البلدة : وعلى مسيرة ٦٠ كيلو متراً (٣٧ ميلا) جنوبى إلمالى يقوم ثغر فنيكه (بلغ عدد سكانه ١٠ر٣٨٢ نسمة) الذى كان فى يوم من الأيام جزءا من قضاء إلمالى ، ولكنه اليوم قضاء مستقل ؛ وبالقرب من إلمالى قبور ليقية ونقش فينيقى ؛

وثمة ثلاث قرى أخرى فى الأناضول تعرف باسم إلمالى : قرية فى قضاء أوردو فى الولاية المعروفة بنفس الاسم ؛ وأخرى على شواطئ بحيرة وان ، وثالثة فى قضاء بسنى (بهسنى) فى ولاية ملطية .

المصادر :

(١) أوليا چلبى : سياحتنامه ، جـ ٩ ، ص ٢٧٧ وما بعدها (٢) E. Reclus : *Nouvelle Géographie universelle* ، جـ ٩، ص ٦٤٩، ٦٦٠ (٣) E. Banse : *Die Türkei* ، ص ١٥٦ (٤) سامى بك فراشرى : قاموس الأعلام ، جـ ٢ ، ص ١٠٢٥ (٥) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ١ ، ص ٨٦٤ ؛ جـ ٢ ، ص ٣٧٧ (٦) كامل عارف ألا كوز : تركيه قارصى ولايه لرى ، ص ٤٧ (٧) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، هذه المادة بقلم نسيم دارقوت :

خورشيد [ تيشنر F. Taeschner ]

« ألْمجسطى » : (انظر مادة « بطلميوس ») .

« ألَمُوت » : قلعة شيدت فى الجبال التى فى الشمال الغربى من قزوين ، اشتهرت بأنها كانت مقر زعيم الحشاشين من عام ٤٨٣ إلى ٦٥٤ هـ (١٠٩٠ — ١٢٥٦م) ؛ ومعنى ألموت وكر النسر أو إرشاد النسر ، ويظهر أن المعنى الأول أصح (Cl. Huart : *La forteresse d'Alamut* فى *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* ، جـ ١٥) وقد شيد هذه القلعة حسن الداعى إلى الحق العلوى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) ، وظلت قائمة إلى ما بعد غزوة المغول ، واستخدمها الصفويون سجناً للدولة ، وبقيت أطلالها إلى القرن الماضى ، ولعلها لا تزال باقية إلى اليوم .

المصادر :

(١) القزوينى ، طبعة فستنفلد ، جـ ٢ ، ص ٢٠٠ (٢) Schefer : *Chrestom. persane* ، جـ ٢، ص ١١٣ (٣) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، جـ ١٠ ، ص ٢١٥ (٤) Le Strange : *The lands of the eastern Caliphate* ، ص ٢٢٠—٢٢١ (٥) J. Shiel

Itinerary from Teheran to Alamut and Khurrem Journal of the Royal geogr. في Abad in May 1837 Society of London ، جـ ٨ ، ص ٤٣١ ؛

+ «ألموت» (١) القلعة ؛ (٢) الأسرة والدولة

## (١) القلعة

تقوم أطلال قلعة ألَمُوت على قمة صخرة شاهقة يكاد يتعذر ارتقاؤها في قلب جبال ألبرز على مسيرة يومين من شمالي الشمال الشرقي لقزوين : ويقول ابن الأثير (جـ ١٠ ، ص ١٣١) إن عُقابا أرشد ملكاً ديلميا على موقعها ، فأقامها الملك في هذا الموقع ، ومن ثم اشتقاق ألموت من «آله» أي النسر و «آمو (خ) ت» أي إرشاد : وفي سنة ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) أعاد الحسن الداعي إلى الحق العلوي بناء القلعة : وقد استولى حسن الصباح رأس الحشاشين على ألموت سنة ٤٨٣ هـ (١٠٩٠ م) وجعلها مقر الطائفة . وأخذ المغول ألموت سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٧ م) ولكن الحشاشين استردوها سنة ٦٧٣ هـ (١٢٧٥ م) ولم يلبثوا أن فقدوها إلى غير رجعة : واستخدمت ألموت في عهد الصفويين سجناً للدولة أو «قلعة النسيان» : ولا تزال بقايا الأسوار والأبنية تشاهد إلى اليوم ؛

المصادر :

(١) حمد الله مستوفى : تاريخ گزيده ، جـ ١ ، ص ٥١٧ — ٥٢٧ . (٢) G. Le Strange، ص ٢٢٠ — ٢٢١ ؛ (٣) Col. Monteith : Journal of a Tour throughn Azerdbijan and the Shores of the Caspian, Journal of the Royal Geographical Society ، جـ ٣ ؛ (٤) J. Shiel : Itinerary from Teheran to Alamut and Khurram Abad in May, 1837 ، سنة ١٨٣٧ . (٥) المصدر نفسه ، جـ ٨ . (٥) L. Lockhart : Hasn-i Sabbâh and the Assasins في Bulletin of the School of Oriental Studies ، جـ ٥ ، ص ٦٧٥ — ٦٩٦ (٦) W. Ivanow (وهو يشك في تحقيق مكان ألموت) : Some Ismaili Strongholds in Persia في Islamic Culture جـ ١٢ ، ص ٣٨٢ — ٣٩٢ : (٧) F. Stark : The Valleys of the Assasins ، لندن سنه ١٩٣٤ .

خورشيد [ لوكهارت L. Lockhart ]

## (٢) الدولة

كانت ألموت مركزاً لدولة شيعية بين سنتي ٤٨٣ — ٦٥٤ هـ (١٠٩٠ — ١٢٥٦ م) لها ممتلكات متفرقة في غير نظام من الشام إلى إيران الشرقية ، يحكمها رأس فرقة الإسماعيلية النزارية (انظر هذه المادة) ، وكان أتباع هذه الفرقة يسمون في بعض الأحيان «الحشاشون» :

وكانت الدولة ثمرة لمحاولة بذلها إسماعيلية إيران لفل سلطان السلاجقة السنيين لحساب حكام مصر الفاطميين ؛ وقد بدأت فتنتهم في السنوات الأخيرة من حكم ملكشاه ، وانتشرت بخاصة أثناء عهد بركيارق المضطرب ؛ واستولى الإسماعيلية على معاقل في قهستان ، وقومس ، وفارس ، والجزيرة ، والشام وغيرها وتدخلت الجنود الإسماعيلية في الفتن الناشبة : وكان أهم زعماء هذه الحركة الفقيه عبد الملك بن عَطّاش

داعى إصفهان ، وابنه أحمد بن عطاش الذى استولى على شاهدز قرب إصفهان سنة ٤٩٤ هـ ( ١١٠٠ م) وحسن الصبّاح ( انظر هذه المادة) الذى استولى على ألموت فى دَيْلَمان سنة ٤٨٣ هـ ( ١٠٩٠ م ) ؛ ولما توفى الإمام المستنصر صاحب مصر سنة ٨٤٧ هـ ( ١٠٩٤ م ) أيد إسماعيلية إيران مطالب ابنه نزار ، فلما هزم نزار رفضوا أن يبايعوا المستعلى ومضوا فى فتنتهم مستقلين عن مصر وتسموا بالنزارية ( انظر هذه المادة ) ؛

وتركزت السلطة السلجوقية فى يد محمد بن ملكشاه فانقلبت الآية على الإسماعيلية ، وسقطت شاهدز سنة ٥٠٠ هـ ( ١١٠٧ م ) وكانت ألموت فى خطر داهم وإذا بالمنية تدرك السلطان محمداً سنة ٥١١ هـ ( ١١١٨ م ) ، فأتاحت وفاته للإسماعيلية فسحة من الوقت يستردون فيها أنفاسهم .وما حل هذا الوقت حتى كانت الزعامة بلا شك فى يد حسن الصباح بألموت ، فقد كان يقبض على ناصية دولة مستقلة فى الصميم تتألف من المعاقل القائمة فى ناحية رودبار حول ألموت ، ومن قلعة گردكوه بالقرب من دامغان فى قومس ، ومن عدة بلدان فى قهستان جنوبى خراسان : زد على ذلك أنه كان زعيما لمعظم الإسماعيلية المستظلين بالحكم السلجوقى فى إيران وفى الهلال الخصيب ، بل هو قد كان زعيما أيضاً لعدد قليل من أنصار النزارية فى مصر ؛ وظلت الدولة فى جوهرها على حالها حتى زوالها فيما عدا زيادة قليلة أضيفت إليها من الشام ، على حين أن شأن أنصار الإسماعيلية قد أخذ فيما يبدو يضمحل سريعاً فى البلاد المجاورة .

وكان يسيطر على تاريخ هذه الدولة عداوة متصلة بين الإسماعيلية والشعوب السنية بل والشيعية المحيطة بهم ، وهى عداوة تجلت فى المذابح التى نزلت بجميع الإسماعيلية المشتبه فى أمرهم فى مدينة من المدن من جانب واغتيالات تحل بأنشط أعدائهم مثل نظام الملك ( انظر هذه المادة ) من الجانب الآخر . ولم تكن الاغتيالات فى ذاتها بالأمر الخارج عن المألوف فى ذلك الوقت ، بل إن الالتجاء المنظم إليها على يد الإسماعيلية أحدث جوا من الفزع عظيماً ، وخاصة فى السنوات الأولى ، ذلك أن الإسماعيلية الذين كانوا يدينون بالولاء لزعامة الفرقة فى ألموت كانوا يعيشون متفرقين بين الناس محتفظين سرا بعقيدتهم المكروهة من الناس بالتزامهم التقية التى ألفها الشيعة ، وقد انصرف همّ هؤلاء إلى الخلاص من بعض القضاة أو الأمراء الذين يضطهدونهم ، وفى بعض الأحيان يترصدون فريستهم فى حذر وخرص بالغين، ثم يقتلونه آخر الأمر جهاراً قتلة مشهودة ، ومن ثم أصبحت كل جريمة عامة خليقة بأن تنسب إلى الإسماعيلية ، ومن ثم عرف لقبهم « الحشيشية » فى اللغات الغربية وأصبح Assasins . وانتهى الأمر بأن أصبح سلاح الاغتيال ، على الأقل ، تنظيما ، فغدا الحشاشون يُستبقون على أهبة الاستعداد فى بلاط الملوك الأعداء ، وربما بلغ الأمر إلى حد تأجيرهم للحكام الأصدقاء : ولم تكن الريبة والقتال تخمد لهما أوار

تقريباً بين الدولة الإسماعيلية والشعوب المحيطة بها ، فكان أهل السنة يعدون الإغارة على القرى الإسماعيلية وتذبيح أهلها عملا من أعمال التقوى ، على حين راح الإسماعيلية فى نواحيهم المنعزلة يقيمون جبهة متحدة ضد الواغلين حتى النهاية .

وتوفى حسن الصبّاح سنة ٥١٨ هـ ( ١١٢٤ م ) تاركاً الزعامة لقائد من قواده هو بزرك أميد داعى ديلمان ، وخلف بزرك أميد ابنه محمد سنة ٥٣٢ هـ ( ١١٣٨ م ) . وفى خلال هذين العهدين كان الدفاع ضد الحكام السلاجقة وخاصة سنجر ومحمود ، تتخلله غارات محلية على منافسين جبليين أو على بلدان مجاورة مثل قزوين . ومما له أهمية مشهودة اغتيال خليفتين عباسيين هما المسترشد والراشد . وفى هذه الأثناء استطاع الإسماعيلية الشآميون آخر الأمر أن يستولوا لحساب الدولة على قلاع جند من جبل « بَهرا » شمالى لبنان ، وذلك بعد أن لعبوا دورا مشؤوما فى السياسة بحلب ودمشق .

ولم يكتف حسن الثانى الذى خلف محمداً عام ٥٥٧ هـ ( ١١٦٢ م ) بالجهر بأنه الداعى بل زاد على ذلك أنه خليفة الإمام الذى طال استتاره ، والراجح أنه ألمع إلى أنه هو نفسه ذلك الإمام . وإذ جهر بيوم البعث الذى هو الختام الباطنى للعالم ، فقد أبطل الشريعة الشيعية لأنها لا تتفق مع الحياة الصوفية فى الجنة التى دعى إليها من ثم الإسماعيلية . وبهذا دعّم تدعيا لا ينقض الفرقة بين الإسماعيلية وبين الجماعة الإسلامية كلها . وقد أنكر البعض هذه السنة واغتيل حسن سنة ٥٦١ هـ ( ١١٦٦ م ) . ولكن ابنه محمداً الثانى قبض على ناصية الأمور فى حزم ومضى فى سياسة أبيه . ومن يومها أصبح صاحب ألموت يعد « إماما » علوياً ينحدر من صلب نزار . ولكن العلاقات الظاهرة ظلت على حالها فى كثير من الأمور . وحكم محمد حكماً طويلا يسوده الأمن بعض الشىء وإنما عكرته فى آخره العداوة بينه وبين خوارزمشاه . وفى عهد محمد الثانى خضع إسماعيلية الشام لسيطرة رشيد الدين سنان ( انظر هذه المادة ) الذى تصرف فى استقلال ظاهر عن ألموت فى مشاحناته وتقربه من حلب وصلاح الدين .ومع أهل الجبال من النصيرية القريبين منه . فلما توفى سنة ٥٨٩ هـ ( ١١٩٣ م ) أصبح سلطان ألموت لا ينازع .

وخلف حسن الثالث أباه حسنا الثانى سنة ٦٠٧ هـ ( ١٢١٠ م ) ، وجهر بأنه يعتنق مذهب أهل السنة وأمر أتباعه جميعاً بأن يسلموا بشريعة أهل السنة وتحالف مع الخليفة الناصر وغيره . وتقبل الإسماعيلية أوامره فى ظاهر الأمر ، وقام ببعض الغزوات الصغرى بالتحالف مع أوزبك آذربيجان . فلما توفى حسن الثالث سنة ٦١٨ هـ ( ١٢٢١ م ؛ وربما كان قد دس له السم ) لم يكن ابنه الشاب محمد الثالث الذى خلفه قد نشّئ على مذهب أهل السنة . ومع أن أوامر حسن ظلت رسمياً قائمة فيا يرجح ، فإن الشريعة فى واقع الأمر قد أهملت واستأنفت الدولة عزلتها السياسية .

ومهما يكن من شىء فقد قامت نظرة إسلامية

واسعة الأفق ، ذلك أن نصير الدين الطوسى (انظر هذه المادة) وغيره من الفقهاء اجتذبتهم القلاع : ومضت المشاحنات القائمة على الأطماع مع جلال الدين منكوبرنى ( انظر هذه المادة ) ثم مع المغول، والتمس الخلفاء حتى فى غربى أوربا ؛ على أن كراهية أهل السنة التى تجرى فى دمائهم تغلبت آخر الأمر : وكان هم هولاكو الأول فى إيران هو القضاء على دولة الإسماعيلية . وكان محمد قد جنح إلى الانحلال وروع رفضه المفاوضات قواده الذين كانوا فيما يظهر يأملون فى خداعه، وإذا بأحد رجال البلاط يغتاله سنة ٦٥٣ هـ ( ١٢٥٥ م ) ؛ وبعد مفاوضات طال فيها الأخذ والرد وسقوط كثير من القلاع سلم خورشاه بلا قيد ولا شرط سنة ٦٥٤ هـ ( ١٢٥٦ م ) ، ولم يلبث خورشاه أن قتل وذبح إسماعيلية ديلمان وقومس وقهستان ؛ ولم ينجح الباقون قط فى أن يعيدوا إنشاء الدولة ؛ أما القلاع الشآمية التى نجت من المغول فإنما استولى عليها بيبرس صاحب مصر الذى تركها مع ذلك جماعة مستقلة استقلالا ذاتياً تزود بالمغتالين سادتها الجدد ؛

المصادر :

(١) رشيد الدين : جامع التواريخ ؛ (٢) الجوينى ، جـ ٣ . (٣) ابن الأثير ، فى مواضع مختلفة ؛ (٤) وثمة معالم مشهودة فى البحث الحديث فى : (٥) Sylvestre de Sacy : *Mémoire sur la dynastie des Assasins* فى *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres* جـ ٤ ، باريس سنة ١٨١٨ ، جـ ٢ (٦) C. Defrémery : *Nouvelles recherches sur les Ismailiens ou Batiniens de Syrie* فى *Journ. As.* سنة ١٨٤٥ ، جـ ١ ، ص ٣٧٣ — ٤٢١ ؛ سنة ١٨٥٥ ، جـ ١ ، ص ٥ — ٧٦ و *Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse* فى *Journ. As.* سنة ١٨٥٦ ، جـ ٢ ، ص ٣٥٣ — ٣٨٧ ؛ سنة ١٨٦٠ ، جـ ١ ، ص ١٣٠ — ٢١٠ (٧) J. von Hammer-Purgestall : *Geschichte der Assasinen* ، شتوتگارت وتوبنگن سنة ١٨١٨ ، وهو بحث يجرح الإسماعيلية ؛ أما ملاحظة زامباور Zambaur فحافلة بالأخطاء ؛ (٨) ويجد القارئ بياناً كاملا بالمصادر فى M.G.S. Hodgson : *The Order of Assasins* ، لاهاى سنة ١٩٥٥ ؛

خورشيد [ هودجسون M.G. Hodgson ]

« إله » : هذا اللفظ هو من غير شك نفس اللفظ العبرى אֱלֹהִים ، وفيه نواجه أيضاً مشكلة الاشتقاق النهائى التى تعترضنا فى اللفظ العبرى ( *Encyclopaedia Biblica* ، جـ ٣ ، عمود ٣٣٢٣ وما بعده ؛ Brown-Driver-Briggs : *Hebrew Lexicon* ، ص ٤٢ وما بعدها ؛ Fleischer : *Kleinere Schr.* ، جـ ١ ، ص ١٥٤ وما بعدها ) .

وسنقصر كلامنا فى هذه المادة على الناحية العربية :

كان أهل مكة فى الجاهلية يذهبون إلى أن « الله » اسم علم ، وقد أخذ المسلمون عامة بهذا الرأى ما عدا قليلا منهم قالوا إنه صفة

(الرازى : مفاتيح الغيب ، القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ ، جـ ١ ، ص ٨٣ ، س ٢٤ وما بعده) . على أن الرازى قال فى كتابه المذكور إن الخليل وسيبويه وجمهرة الأصوليين يرون أن كلمة الله من المرتجل ، أى ليست مشتقة . وأيد الرازى هذا الرأى بحجج مختلفة : ويروى الرازى أيضاً أن البعض يقول إن كلمة الله مشتقة من أصل سريانى أو عبرى : ويقول بعض العلماء من أهل الكوفة إنها مشتقة من كلمة الإله ، بينما يذهب غيرهم من أهل البصرة إلى أنها مشتقة من « لاه » ومعناها تستّر أو ارتفع ومصدرها « ليه » :

وفى الحق إن الرازى لم يكن لديه شك فى أن كلمة الإله مشتقة ، ولو أنها تطورت فى الاستعمال فأصبحت فى الواقع اسم علم ترادف لفظ الله ، ثم استقر رأى المسلمين فيما بعد على أن كلمة الله اسم علم ، وأنها مشتقة أو منقولة ، ورجحوا اشتقاقها من كلمة الإله فى معنى أو آخر من معانيها . وعلى هذا فإن كلمة الإله استعملت للدلالة على المعبود أياً كان ، وتكون أداة التعريف هنا للعهد ، كما أنها استعملت أيضاً للدلالة على ذات الجلالة ، ثم استثقلت الهمزة فى هذا اللفظ الذى يكثر استعماله فحذفت للتخفيف ، وأصبح الاسم « الله » ، ثم صار اسم علم وهو بهذا الرسم . على أن كلمة إله بمعنى معبود ظلت تستعمل نكرة فى كلام العرب :

ولم ترد كلمة الإله (بأل) فى القرآن ، وإن كانت كلمة الله تدل فى بعض الآيات على معنى الإله أى المعبود : (انظر تفسير سورة الأنعام ، الآية الثالثة فى « الكشاف » للزمخشرى ، طبعة Lees ص ٣٩٤ ؛ وتفسير سورة القصص ، الآية ٧٠ فى المصدر نفسه ، ص ١٠٦٤) : ثم استعملت كلمة الإله بعد ذلك فى المعنيين اللذين أشرنا إليهما ، واستعملها الفقهاء وما زالوا يستعملونها للدلالة على معنى الألوهية :

وقد ذكرت ثمانية اشتقاقات لكلمة إله (الرازى ، جـ ١ ، ص ٨٤-٨٦ ؛ البيضاوى طبعة فليشر ، جـ ١ ، ص ٩٤) ويمكن ردها جميعاً فى الواقع إلى ما يلى :

١ - ألَه أى عبَد ويقول الزمخشرى (الكشاف ص ٨) إن ألّه وتألّه واستأله مشتقة من الله :

٢ - ألِه أى تحيّر لأن العقول متحيرة فى إدراك كنهه ، ووَلِه لها نفس المعنى :

٣ - ألِه إلى أى فزع إلى ، فيقال ألِه الرجل إلى الرجل يأله إليه إذا فزع إليه من أمر نزل به ، أو اتجه إليه لشدة شوقه إليه : وآلهه أى أجاره وأمّنه ، ووَلِه لها نفس المعنى أيضاً : ويفضل أهل البصرة القول بأن كلمة الله مشتقة من لاه فى معنييها المختلفين وهما ارتفع واحتجب :

ولم يذكر الزمخشرى سوى الاشتقاقين الأولين ، وإن كان يفضل الثانى منهما : وربما كانت وله التى ذكرناها فى الاشتقاقين الأول والثانى هى أصل كلمة الله : ويمكن الرجوع إلى كتاب المفصل (طبعة بروكلمان) فيما يختص بهذه الاشتقاقات المختلفة :

المصادر :

(١) تفسير الطبرى ، جـ ١ ص ٤٠ (٢) غرائب النيسابورى على هامش الطبرى ، ص ٥٣ ، ٦٣ ، وقد أخذ عن الرازى ولكنه صحح بعض أخطائه وتوفى حوالى عام ٧١٠ (٣) تفسير أبو السعود على هامش الرازى ، ص ١٨، ١٩ (٤) لسان العرب ، جـ ١٧ ، ص ٣٥٨ (٥) مادة «الله» فى هذه الدائرة (٦) كلمة «الله» فى Dict. : Hastings of Religion and Ethics

[ ماكدونالد D.B. Macdonald ]

« إلهام » : من لَهِمَ ومعناها لغة ابتلع أو ازدرد ( لسان العرب ، جـ ١٦ ، ص ٢٩ ، وخاصة السطرين الأخيرين ) ولم ترد فى القرآن إلا فى سورة الشمس الآية ٨ « فألهمها فجورها وتقواها » وهى آية مشهورة صعبة التفسير . وأقدم التفاسير لهذه الآية تفسيران ذكرهما الطبرى (تفسير الطبرى ، جـ ٣٠ ، ص ١٣٤ وما بعدها ) : أولهما أن الله بيّن لها (أى النفس) [ما ينبغى لها أن تأتى أو تذر من خير أو شر ] ، وثانيهما أن الله جعل فيها [ فجورها وتقواها ] وقد أخذ المعتزلة بالتفسير الأول (الزمخشرى : الكشاف ، طبعة ليس ، ص ١٦١٢ ، جـ ٤ ، ص ٢١٥ طبعة مصر) ، ولكن أهل السنة يؤثرون بصفة عامة التفسير الثانى ، وهو الصحيح على الأغلب . ويؤيد ذلك الرازى فى كتابه « مفاتيح » ( طبعة القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ، جـ ٨ ، ص ٤٣٨ ) والنيسابورى على هامش الطبرى (ص ١٠٠) و أما البيضاوى (طبعة فليشر ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥ ) فيتبع الزمخشرى ويتبع أبو السعود (على هامش الرازى ، ص ٢٧٣) البيضاوى ( Brockelmann : ... Geschichte جـ ٢ ، ص ٤٣٩ ) . بيد أن أهم مدلول لكلمة إلهام هو ماله اتصال بالاعتقاد فى الأولياء . ويعرف الله عن طريقين : الأول أن يلهم بعض الناس إدراكه ، والثانى أن يوحى إلى نبى من الأنبياء إبلاغ رسالته إلى الناس كافة ، والأول هو الإلهام والثانى هو الوحى ، والأولياء بنوع خاص هم الذين يلهَمون ، لأن قلوبهم قد طهرت واستعدت لذلك . والإلهام يختلف عن العلم العقلى ، فهو لا يكتسب بالتأمل والنظر ولكنه ينزل فجأة على الملهَم من غير أن يعرف كيف نزل عليه ومتى ولماذا . فهو فيض من الله ؛ ويختلف عن الوحى فى أن الملك الذى يأتى بالوحى قد يراه النبى ، وأن الوحى يأتى برسالة يجب أن تبلغ للناس كافة ، فى حين أن الإلهام يكون لإرشاد الملهَم فقط . ويختلف الإلهام عن الوَسواس فى المصدر ، فالأول صادر عن الملك والثانى عن الشيطان . كما يختلف كذلك فى الموضوع اختلاف الخير عن الشر (الغزالى ، إحياء علوم الدين ، طبعة عليها شروح لسيد مرتضى ، جـ ٧ ، ص ٢٤٤ وما بعدها ، ص ٢٦٤ وما بعدها ؛ D.B. Macdonald: Religious attitude and life in Islam ، ص ٢٥٢ وما بعدها ، ص ٢٧٥ وما بعدها ) .

ومع أن الإلهام أصبح من الحقائق المسلم بها لدى الكافة فإنا نجد الصوفية قد أثاروا مسألة حجية المعرفة المحصلة منه ، فالهجويرى فى مصنفه « كشف المحجوب » ( ترجمة نيكلسون ، ص ٢٧١ ) يذكر أن معرفة الله التى نحصلها من الإلهام ليست يقينية، ولربما قال الغزالى إن الهجويرى استعمل الإلهام بمعنى الفكرة التى تخطر على العقل ، ولم يقصد به النور الإلهى الذى يضىء فى النفس ، والذى إن شعر به الملهَم مرة لن يضل طريقه . وقال آخرون : إن الإلهام إذا كان كافياً للملهَم فإنه لا يمكن أن يكون وسيلة من وسائل إقناع غيره ، كما لا يكون كذلك أداة يتخذها جمهور الناس للمعرفة ، وهذا هو رأى النسفى (العقائد النسفية مع شرح التفتازانى وغيره ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ ، ص ٤٠ وما بعدها) ؛ أما ابن خلدون فقد اتخذ للإلهام مدلولا عجيباً ، إذ استعمله بمعنى الغريزة (المقدمة ، طبعة كاترمير Quatremère ص ٣٣١ ، ترجمة ده سلان de Slane ، جـ ٢ ، ص ٣٨٤) ومع أن هذا تطور طبيعى لمدلول الكلمة إلا أن الآخرين لم يسلموا به فيما يظهر . ويتحدث ابن حزم عن الإلهام باعتباره « طبيعة » ويستشهد على ذلك بالقرآن (سورة النحل ، آية ٧٠) فى الكلام عن طبيعة النحل (الملل ، جـ ٥ ، ص ١٧) .

المصادر :

يضاف إلى المصادر المذكورة فى صلب المادة:
(١) كشاف اصطلاحات الفنون = *Dict. of Tech. Terms* ، ص ١٣٠٨ (٢) الجرجانى: التعريفات، طبعة القاهرة سنه ١٣٢١ هـ ص ٢٢ (٣) الراغب الإصفهانى: المفردات، ص ٤٧١ (٤) Massignon: طواسين ص ١٢٥ — ١٢٨ .

[ ماكدونالد D.B. Macdonald ]

« ألواح » : (انظر مادة « لوح ») .

+ « ألوار » (وترسم بالإنكليزية Ulwur) : كانت ولاية « وطنية » فى شرق راجپوتانا بالهند ، بين خطى عرض ٢٧° ٣َ و ٢٨° ١٣َ شمالا ، وبين خطى طول ٧٦° ٧َ و ٧٧° ١٣َ شرقاً ، ومساحتها ٣٫١٤١ ميلا مربعاً ، وبلغ عدد سكانها وفقاً لتعداد سنة ١٩٥١ : ٨٦١٫٩٩٣ نسمة . ومعظم سكانها يتحدثون بالهندى والمواتى ، وربع سكانها من المسلمين .

ومؤسس ولاية ألوار الحديثة هو پراتاپ سنغ (١٧٤٠ — ١٧٩١) ، وقد نجح پراتاپ بين سنتى ١٧٧١ و ١٧٧٦ فى أن يخلق خلقاً إمارة اعترف بها الإمبراطور المغولى شاه عالم الثانى ، ثم اعترف بها البريطانيون من بعد سنة ١٨١١ . فلما انحسرت السيادة البريطانية انضمت ألوار إلى اتحاد « متسيا » هى وبهرتپور ودهلپور وكرولى ؛ وأصبح مهراجا ألوار « أوپرپرموخ » الولاية الجديدة . وفى الخامس عشر من مايو سنة ١٩٤٩ اندمجت ألوار وولايات اتحاد متسيا الأخرى فى اتحاد راجستان .

وبمدينة ألوار بعض الآثار الإسلامية مثل قبر بختاور سنغ (الابن المتبنى لبراتاپ سنغ وخليفته) وفتح جنگ (انظر Fergusson : Indian Architecture)

المصادر :

(١) The Imperial Gazetteer (٢) The Government of India (٣) Radjputana Gazetteer White Paper on Indian States : Ministry of States دلهى سنة ١٩٥٠ .

خورشيد [ هاردى P. Hardy ]

+ « إلورا » : إنما تظهر كهوف الورا (إلورا) القريبة من دولت آباد (انظر هذه المادة) فى تاريخ الهند الإسلامية مشهدا لأسر الأميرة « ديڤال ديڤى » الكجراتية العروس المقبلة لخضر خان (انظر هذه المادة) بأمر علاء الدين خلجى ، أسرها له ألپ خان الذى أباح لجنوده أن يزوروا المعابد (فرشته ، لكهنو ، طبعة حجرية ، جـ ١ ، ص ١١٧) . وكانت هذه الكهوف مشهورة بحق ، وصفها بعض الرحالة القدماء مثل المسعودى (جـ ٤ ، ص ٩٥) ، وقد نقل عنه القزوينى وحرف كثيراً فى الأسماء ، انظر Gildmeister : Scriptorum Arabum de rebus Indicis ، النص ص ٧٩ ؛ الترجمة ص ٢٢١) وثمة أوصاف بأقلام مسلمين أحدث من ذلك تجدها فى رفيع الدين الشيرازى : تذكرة الملوك (مخطوط ببومباى ، ص ١٩٦ أ — ١٩٨ ب) وفى محمد ساقى مستعد خان : مآثر عالمگيرى (ص ٢٣٨ ، ترجمة سركار ، كلكتة سنة ١٩٤٧ ، ص ١٤٥) . والأسلوب الذى اتبع هنا فى قطع الصخر الصلد عموديا يشبه شبهاً مشهوداً القطع الكبير الذى تقوم عليه قلعة دولت آباد .

خورشيد [ بيرتون پيج J. Burton-Page ]

« إلوند » : (انظر مادة « أق قويونلى ») .

+ « ألوند كوه » أو « كوه ألوند » (إلوند) : مجموعة من الجبال القائمة بذاتها إلى الجنوب من همذان ، وترتفع ارتفاعاً مقداره ١١٫٧١٧ قدماً . وإلى الشمال والشمال الشرقى تهبط ألوند كوه هبوطاً وعراً حتى تبلغ السهل . وإلى الشمال الغربى تتحد بكوه دائم البرف وهى كتلة جبلية تكاد تساويها ارتفاعا تلتحم بكوه ألمو قولاخ عن طريق سلسلة من الجبال أوطأ منها . والجبال الأخيرة هى الطرف الشمالى الغربى لمجموعة جبال ألوند كلها . وصميم جبال ألوند الأصلية من الجرانيت ، نستدل على ذلك من تكوينها الجيولوجى ، وإنما يوجد عند قاعدتها صلصال أحمر قائم بذاته تكوينه من الملح . وتتعاقب على جبال ألوند وهاد صخرية وعرة وطنوف جرداء وخوانق ثم مراع جبلية خصيبة . وتغطى منحدراتها الجنوبية حتى ارتفاع يبلغ تقريباً ٧٫٥٠٠ قدم حراج من شجر الجوز والتوت والفاكهة . وتشتهر جبال ألوند كوه بوفرة مواردها المائية . ويلاحظ المستوفى (نزهة القلوب ، بومباى سنة ١٣١١ هـ ، ص ١٥٢) أنه يوجد

علاوة على العين التى تفيض على أكثر قنتها ارتفاعاً مالا يقل عن ٤٢ مجرى مائياً تجرى من هذا الجزء الأوسط لمجموعة الجبال ، وبعضها روافد لدجلة ، وتنثنى الأخرى نحو الشرق وتجرى إلى قلب إيران ؛ وقد نشأ من الري الوافر الذى تحققه نهيرات ألوند أن أصبح سهل همذان يعد دائماً أسعد مناطق إيران . وكانت همذان نفسها (وكانت تعرف قديماً بأكبتانا) التى تقوم على شرفات بطول سفح الجبل ، المصيف الأثير لدى ملوك الأكمينيين لجوها الرطيب وموقعها المرتفع (١٨٦٠ متر) . ولا يزال نقشان مسماريان من عهد دارا الأول وإكزرسيس الأول باقيين متخلفين من معالم العصور الفارسية القديمة عند مكان يعرف باسم « گنج نامه » (أى بيت الكنز) على منحدر ألوندكوه وعلى ارتفاع ٧٠٠٠ قدم .

ويروى الكتاب المشارقة كثيرا من الأساطير عن ألوند كوه ليس فيها من الحقائق إلا القليل (فهم يذكرون أن فوق قمته عيناً من عيون الجنة والراجح أنهم ينقلون فى ذلك عن المعتقدات القديمة الخاصة بهذا المكان ؛ انظر Jackson : Persia Past and Present ، ص ١٤٦ ، ١٧٠ — ١٧٣) . وقد أتى القزوينى (٦٨٢ هـ = ١٢٨٣ م) بخبر وصف للجبل ، وهو يسميه « كوه أروند » ، ويستعمل ياقوت أيضاً صيغة « أروند » ، على حين يستعمل كتاب عرب آخرون الصيغة المتأخرة فى الزمن « ألوند » (المستوفى : «ألوند كوه») . أما الاسم الفارسي القديم « أرونده » (فى الأبستاق وپازند : أروند) فيظهر عند الكتاب الإغريق (پوليبيوس وبطلميوس وديودور) بصيغة « أوروتيس » ؛ وفى الأرمنية القديمة نعثر بالكلمة اسما لأشخاص بصيغة « إروند » (أروند؛ انظر H. Hübschmann : Armenische Grammatik ، ليپسك سنة ١٨٩٧ ، جـ ١ ، ص ٤٠ ؛ وفى Indogermanische Froschungen سنة ١٩٠٤ ، ص ٤٢٦) . والراجح أن « الجبال البيض » التى ذكرت فى النقوش المسمارية هى ألوند كوه (انظر Streck فى Zeitschrift für Assyriologie ، سنة ١٩٠٠ ، ص ٣٧١) ؛ زد على ذلك أنه ربما كان « جبل الأرز » الذى ذكرته ملحمة « گلگمش » البابلية القديمة يشير إلى ألوندكوه ، كما افترض ينسن (Jensen فى Schrader : Keilinschriftl. Biblioth. ، جـ ١/٦ ، برلين سنة ١٩٠٠ ، ص ٥٧٣) .

المصادر :

(١) ياقوت ، جـ ١ ، ص ٢٢٥ (٢) القزوينى طبعة ڤستنفلد ، جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ، ٣١١ (٣) Vullers : Lexicon Persico-Latinum ، مادة أروند (٤) Le Strange ، ص ٥٢ ، ١٩٥ (٥) K. Ritter : Erdkunde ، جـ ٨ ، ص ٤٨ ، ٨٢ — ٩٨ (٦) H. Kiepert : Lehrbuch der Alten Geographie ، برلين سنة ١٨٧٨ ، ص ٦٩ (٧) E. Reclus : Nouv. géogr. univ. ، جـ ٩ ، ص ١٦٨ (٨) F. Spiegel : Eranische Altertumskunde ، جـ ١ ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٤٣ — وما بعدها (٩)

Justi في .Gr. I. Ph جـ ٢ ، ص ٤٢٧ (عن أماكن عبادة الآلهة الفارسية القديمة على جبل ألوند) (١٠) Voyage dans : G. Olivier l'empire Ottoman, l'Égypte et en Perse ، باريس سنة ١٨٠١ ، جـ ٣ ، ص ١٦٣ (١١) .H Petermann: Reisen im Orient ، ليپسك سنة ١٨٦١ ، جـ ٢ ، ص ٢٥٢ (١٢) .Mitteilungen der K.K ، Geogr. Ger. Wien سنة ١٨٨٣ ، ص ٧٢ (١٣) A.F. Stahl في Petermann's Geograph., Mitteilungen ، سنة ١٩٠٧ ، ص ٢٠٥ (ملاحظات جيولوجية) وانظر كذلك سنة ١٩٠٩ ، ص٦ ، سلسلة الخرائط الخاصة بإيران ، ص ١ — ٣٩ (همذان) يونية سنة ١٩٤٢ .

هورشيد [شترك ويلبر Streck-Wilber]

« إلياس » هو النبي إيليا المذكور في التوراة ، ورد ذكره مرتين في القرآن ، فقد جاء من غير تفصيل في الآية ٨٥ من سورة الأنعام « وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كلٌ من الصالحين » ؛ وحكى تاريخه في سورة الصافات (الآيات ١٢٣ — ١٣٠) على النمط المألوف في إيراد قصص الأنبياء جميعاً في القرآن ؛ ولا بد أن يكون محمد قد عرف عنه أكثر من ذلك ؛ نستنتج هذا من ورود كلمة « بَعْل » التي اختلف المفسرون في تأويلها ، فبعضهم يرى أنها تدل على إله أو صنم سُمِّيت به مدينة « بعلبك » ؛ وذهب البعض الآخر إلى أنها تدل على امرأة عبدها بنو إسرائيل .

وقد رُسم إلياس « إل ياسين » في الآية ١٣٠ من سورة الصافات . ولقى المفسرون في تأويل هذا الاسم كثيراً من العناء . ويتضح من سياق الآيات أنه رسم كذلك لضرورة السجع .

ويذكر المفسرون في تفسير الآية ١٢٣ وما بعدها من سورة الصافات ، وكذلك كتاب التاريخ العام وجامعو قصص الأنبياء عن إلياس ما يلي : إنه كان يعيش في عهد الملك أحاب ورسمه الثعلبي « لاجَب » ؛ وكان لهذا الملك زوجة تدعى إزابل[١] ؛ (ورد اسمها في صيغ مختلفة) ، وآمن الملك بإلياس وصدقه ، أما بنو إسرائيل فكانوا لا يطيعونه ، وكانوا يعبدون بعل ؛ على أن هذا الملك ارتد إلى دينه الأول وهو يقول [لإلياس] إن غيره من الملوك عبدوا الأوثان وكانوا على مثل ما هو عليه ، ومع هذا كانوا ممكَّنين منعَّمين ؛ فدهش إلياس لقوله ، وسأل الله أن يمكنه من خزائن السموات ، فحبس عنهم ماءها ثلاث سنين ، وهو مختف في موضع يأتيه رزقه فيه .

وشفَى إلياسُ ابنَ أرملة يدعى « أليسع » من مرضه ، فآمن به واتبعه ؛ وفي نهاية الأعوام الثلاثة المجدبة لام الله إلياس على قسوته لأنه أهلك كثيراً من الخلق ممن لم يعصوا الله ؛

(١) وردت « أربيل » في الثعلبي : قصص الأنبياء طبعة القاهرة ، ١٣٤٨ هـ ، ص ١٩٨ .

اللجنة

وذهب إلياس إلى بنى إسرائيل وطلب إليهم أن يدعوا أصنامهم لتزيح عنهم البلاء ، فإن لم تفعل ، فليس لهم إلا أن يتجهوا إلى الله ٠ ولم تستجب آلهتهم دعاءهم ٠ وتضرع إلياس إلى الله فأنزل من السماء ماء ٠ على أن بنى إسرائيل لم يتحولوا مع هذا عن دينهم ٠ وحنق إلياس عليهم لإصرارهم على الكفر ، فدعا الله أن يريحه منهم ٠ ثم خرج إلياس مع تابعه أليسع فظهر له فرس من نار ٠ فركبه وارتفع به إلى السماء ، وأليسع يصيح من خلفه ٠ وجعل الله من إلياس كائناً آخر إذ كساه الريش ، وأصبح نورانياً ، ونزهه عن الشهوات فكان إنسياً ملكياً ، سماوياً أرضياً ، وهذه هى رواية الطبرى ٠

أما رواية الثعلبى فأكثر تفصيلا : قال إن أربيل زوج لاجب لا يوجد على الأرض أفحش منها ، وكان لها كاتب ، رجل مؤمن يكتم إيمانه ٠ ونجد فى هذه الرواية — كما فى التوراة — أن قصة نبت ، ويسمى أيضاً مزدكى وهو تصحيف لمردخاى Mordechai هى السبب فى أن قام إلياس بدعوة الملك إلى الإيمان ٠ وغضب الملك عليه فلحق بالشعاب وقضى فيها سبع سنين ٠ واتفق أن مرض أحب أبناء لاجب إليه ٠ وقيل إن إلياس كان السبب فى مرضه فخرج أربعمائة من مدينة « بعل » يريدون قتله ٠ ووقف إلياس بينهم يدعوهم إلى الإيمان ، فرجعوا إلى الملك ، وقد ملئوا من إلياس رعبا ٠ وأوفد اليه الملك خمسين جنديا يزعمون له أنهم آمنوا بدعوته ، ودعا إلياس ربه أن يحصبهم بالنار إذا كانوا كاذبين ، فأجاب الله دعوته ٠ ثم أرسل الملك إليه فئة أخرى أصابها ما أصاب الأولى ٠ وأرسل إليه لاجب آخر الأمر كاتب زوجه المؤمن فى جماعة من المخادعين ليستدرجوه ، فأوحى الله إلى إلياس أن يذهب مع الكاتب لينقذ حياته من الموت ٠ ولما وصلوا إلى القصر مات ابن الملك ، وشغل الملك بذلك عن إلياس فعاد سالماً دون أن يلحظ أحد ٠

ولما سئم إلياس من المكث فى الجبل هبط إلى بيت أم يونس النبى ، وكان يونس حينذاك طفلا اخترمه الموت فبعثه إلياس حياً ٠ وعاد بعد ذلك إلى الجبال ، ثم دعا الله أن يحكمه فى المطر سبع سنين ٠ واستجاب الله له ، ولكن إلى ثلاث سنين وكان الطير يحمل إليه خلالها طعامه وشرابه ٠

وأصيب بنو إسرائيل بالمجاعة إلا امرأة واحدة استطاع إلياس بما حباه الله من معجزة أن يزودها بالدقيق والزيت ٠

أما بقية ما رواه الثعلبى من قصة إلياس وشفائه لأليسع وغير ذلك فعين ما رواه الطبرى ٠ وقد وصف الثعلبى أيضاً إلياس بأنه إنسى سماوى يظهر للخلق على الأرض ٠

ويروى الثعلبى أن إلياس لقى رجلا فى الأردن تحدث إليه ثم انصرف عنه راكباً بعيره ٠

وفى القرآن قصة عن إلياس آخر ولو أنه لم يصرح باسمه ، لا تصل الرواية بينه وبين إلياس النبي ولكنها تصل بينه وبين الخضر . فنرى فى سورة الكهف (الآية ٦٥ وما بعدها) أن موسى وفتاه كانا يصيدان السمك ، فلقيا عبدا من عباد الله الصالحين . وأراد موسى أن يتبعه ، فقال له هذا الرجل المجهول : إنك لن تستطيع معى صبراً . ولما انطلقا فى سبيلهما أتى هذا الرجل الصالح بأعمال تدل فى ظاهرها على قسوة مذمومة . وكان موسى يلومه فى كل مرة على عمله ، فما كان من هذا الرجل الصالح آخر الأمر إلا أن تخلى عنه بعد أن برر له كل عمل أتى به . وكان موسى يظن أن ما أتاه العبد الصالح كان عملا غير صالح .

وتذكر الأساطير اليهودية رحلة لإلياس مع يوشع بن ليفى أتى فيها إلياس بمثل ما عمل ذلك العبد الصالح الوارد ذكره فى القرآن . وفى هذه القصة أظهر إلياس ليوشع الذى سخط على فعاله أنه تعجل وأخطأ فى الحكم عليه . والتشابه بين القصتين عظيم حتى أنه لا يدع مجالا للشك فى أن القصة الواردة فى القرآن أصلها القصة اليهودية . أما الرجل الصالح من عباد الله الوارد ذكره فى القرآن فقد قال المفسرون إنه الخضر . ونلاحظ هنا أن البيضاوى يقول فى تفسيره لسورة الكهف (الآية ٦٥) «الجمهور على أنه الخضر، وقيل أليسع، وقيل إلياس» وهذا الخلط بين إلياس الخضر له خطره .

ونستطيع أن نذكر شبهاً آخر بين القصتين ، فقد جاء فى التوراة أن إلياس رفع إلى السماء ، ولهذا عده المفسرون المسلمون من الخالدين كالخضر . وربما أوضح لنا هذا اسم الخضر ، فكلمة «الخضر» ليست سوى لقب الرجل الذى كان يسمى بليا أو يليا ، أعنى إلياس . ونجد فى رواية أخرى أن إلياس والخضر توأمان ، لا من حيث النسب ، ولكن من حيث جهودهما ورسالتهما بين الناس . فقد ذهبا معا إلى عين الحياة وشربا منها ، ولم يرد هذا الخبر ، أول ما ورد إلا فى أسطورة الإسكندر ذى القرنين . وهذا الخبر يؤكد خلود إلياس . وفسر اسمه كذلك بأنه «الآس» وهو رمز الخلود .

وعاش إلياس والخضر حتى شهدا أول ما نزل الوحي على محمد ، وعندها سألا الله أن يقبضهما إليه . ولكن محمداً قال لهما : «يا خضر عليك أن تعين أمتى فى البر ، وأنت يا إلياس عليك أن تعينها فى البحر» . والشائع هو أن الخضر سيد البحر وإلياس سيد البر ، وهما يصومان رمضان من كل سنة فى بيت المقدس ، ثم يحجان إلى مكة ، دون أن يعرفهما إلا من شاء الله له ذلك ، وطعامهما الكرفس والكمأة . وبعد الحج يأخذ كل واحد منهما من شعر الآخر ، ثم يفترقان وكل منهما يثنى على صاحبه .

وقيل إن كل من يقول (سَرَق ، حَرَق غَرَق) ثلاث مرات فى الصباح والمساء ، يكون بمنجاة من السرقة والحريق والغرق ، كما يكون

بمنجاة من الشيطان والثعابين والعقارب ، ويلتقى الخضر وإلياس كل مساء عند سور ذى القرنين ، وهنالك يطيران فى الهواء .

وتقول الأسطورة اليهودية إن الخضر يحوم فى الهواء ويساعد الناس فى كل مكان (انظر مادة «الخضر») .

وإلى جانب قصة الخضر ، نجد عند المسلمين أيضاً ، قصة إدريس (أخنوخ) ، ويقال أحياناً إن إلياس هو إدريس نفسه .

وذكرت لإلياس أنساب مختلفة ، ولكنها أجمعت كلها على أن إلياس هو إدريس ، وترده عادة إلى هارون فيقال إنه إلياس بن فنحاص ابن عيزار بن هارون وهو جده ، وربما يكون اسم أبيه قد اشتق من كلمة «تيسبى» التى حرفت إلى «نسبى» ، «يسى» ثم إلى ياسين .

ونلاحظ أيضاً أن إلياس كثيراً ما يقال إنه القديس جرجس ، مثله فى ذلك مثل الخضر (انظر مادة «جرجس») ، ومن المحتمل أن يكون سبب ذلك هو أن القديس جرجس يعتبر أيضاً حارساً للناس .

المصادر :

(١) التفاسير المختلفة لسورة الأنعام الآية ٨٥ وسورة الصافات الآية ١٢٣ — ١٣٠ وسورة الكهف الآية ٦٤ (٢) تاريخ الطبرى ، طبعة ده غويه ، ج ١ ، ص ٤١٥ ، ٥٤٠ وما بعدها (٣) الدياربكرى : تأريخ الخميس ، ج ١ ، ص ١٠٧ (٤) الثعلبى : قصص الأنبياء ، القاهرة سنة ١٢٩٠ هـ ، ص ٢٢١ وما بعدها (٥) الطبرى ، طبعة زوتنبرغ ، ج ١ ، ص ٤٠٩ — ٤١١ ، ص ٣٧٣ (٦) Friedlander : *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* ، ليبسك — برلين سنة ١٩١٣ (٧) Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* ، ليبسك سنة ١٩٠٢ ، ص ١٨٧ وما بعدها ، وانظر بخصوص الأسطورة اليهودية عن إلياس كتاب (٨) Jellinck : *Beth ha-Midrash* ج ٥ ، ص ١٣٣ — ١٣٥ .

[فنسنك A. J. Wensinck]

### تعليق على مادة «إلياس»

من يقرأ المعارف التى ذكرتها دائرة المعارف الإسلامية عن إلياس ونسبتها إلى المسلمين يخيل إليه أن المسلمين قوم يعوزهم النقد العلمى والبحث التاريخى ، فهم يصدقون كل ما يقال لهم ، ولا يمحصون الروايات ، فجاءت معارفهم من أحط المعارف فهم يعتقدون أن من قال (سرق ، حرق ، غرق) كل يوم ثلاث مرات فى الصباح والمساء يكون بمنجاة من السرقة والحريق والغرق والشيطان والثعابين والعقارب ، ويعتقدون أن إلياس والخضر خالدان ، وأن محمداً «ص» طلب من أحدهما أن يعين أمته فى البر وطلب من الآخر أن يعين أمته فى البحر إلى آخر ما ذكرته الدائرة .

وكان على أصحاب الدائرة أن يعلموا أن الكتب العربية منها معتمد ومنها غير معتمد يجرى

بجرى القصص والروايات ، وأن المسلمين يعلمون لكل منها قيمته ، وأن قصص الأنبياء للثعلبى الذى كثيراً ما تنقل عنه دائرة المعارف من القسم الثانى ، وأنه يقرؤه العامة للتسلية وقطع الوقت ، ولا يراه الخاصة من الكتب الصحيحة المعتمدة التى محصت رواياتها واقتصر فيها على الصحيح .

أما كتاب ابن جرير الطبرى فقد كان غرض مؤلفه أن يجمع الروايات التى كانت فى زمنه سواء فيها ما كان إسرائيلياً وما كان غير إسرائيلى، وترك الناظر أن ينقدها ويتخير منها الصحيح وينفى الزائف الباطل ، وقد جاء العلماء بعده فخرّجوا رواياته واقتصروا منها على الصادق الصحيح .

ويكفى أن نقول هنا إن خلود الخضر وإلياس يرده قوله تعالى «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد» ؛ وقد اعتمد المسلمون عدم خلودهما ؛ فقد أنكر البخارى أن يكون الخضر حياً وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية عنه فقال : لو كان الخضر حياً لوجب عليه أن يأتى إلى النبى (ص) ويجاهد بين يديه ويتعلم منه : وسئل إبراهيم الحربى عن بقائه فقال : من أحال على غائب لم ينتصف منه ، وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطان .

وقد روى مسلم فى صحيحه أن رسول الله «ص» قال قبل موته : ما من نفس منفوسة يأتى عليها مائة سنة وهى حية .

أما ما ذكروه من أن من يقول(سرّق غرّق حرّق) نجا من السرقة إلخ فهذا لا أصل له عند المسلمين،وإن عقلاءهم لايعتقدونه ولا يتعلقون بمثل هذه الوهميات ، ولعلهم رأوها فى تلك الكتب العامية أو تلقفوها من ألسنة العوام .

ولقد ذكروا فى هذه المادة بعض دعاوى لم يقيموا عليها دليلا لنتمكن من مناقشته فرأينا تجردها من الدليل مغنيا لنا عن نقضها،مثال ذلك : زعمهم أن محمداً حرّف اسم إلياس إلى (الياسين) فى سورة الصافات آية ١٣٠ لضرورة السجع وأن المفسرين لقوا فى تأويل ذلك كثيراً من العناء .

وليس كما زعموا ، لأن إلياس اسم أعجمى والأعجمى من الأسماء قد تفعل به العرب ذلك كما تقول ميكال وميكائيل وميكائين بإبدال اللام نونا ، قال الشاعر :

قالت وكنت رجلا فطيناً  هذا لعمر الله إسرائينا

محمد عرفه

«أليجبور» : (انظر مادة «كاولكره»)

«أليزارى» : (أليزارى ، ليزارى ، إزارى ، أزله : (Allizari, Lizari, Izari, Azala ويقول دفيك M. Devic فى قاموسه *Dictionnaire étymologique des mots d'origine orientale* ، إنها مشتقة من الكلمة العربية «العصارة» : وتطلق هذه الكلمة على جذور الفوّة التى تستخرج منها مادة الإليزارين (انظر H. Baillon : *Dictionnaire de Botanique*)

[هل . T. Hell]

« أَلِيَسَّع » : أو أَلْيَسَع بن أخطوب، واسمه فى التوراة إليشع ، ورد ذكره مرتين فى القرآن ( سورة الأنعام ، الآية ٨٦ ؛ سورة ص الآية ٤٨ ) بعد ذكر إسماعيل ، ويقول البيضاوى فى تفسيره إن حمزة والكسائى قرأا « الليسع » ويلاحظ أن الاسم فى القراءتين علم أعجمى أدخل عليه اللام .

وجاء فى الآية ١٩ من الإصحاح ١٦ من سفر الملوك الأول أن أليشع هو ابن شافاط ، ولكن المفسرين وعلماء التاريخ من المسلمين ذكروا أن أليسع هو ابن أخطوب ، ويذهب خواندمير إلى أنه من نسل إفرايم بن يوسف .

وتروى مقابلته الأولى لإلياس على الوجه الآتى :

إن إلياس ذهب إلى بيت امرأة فقيرة من بنى إسرائيل توفى عنها زوجها أخطوب ، وكان لها ابن صغير به ضُرّ اسمه أليسع ، فدعا له إلياس فعوفى ، ولزمه أليسع فى أسفاره منذ ذلك الحين . ويظهر أن هذه القصة أخذت عما ورد فى سفر الملوك الأول ، الإصحاح ١٧ ، الآية ٩ ومابعدها . ولو أنه جاء فى الإصحاح التاسع عشر ، الآية العشرين ، أن والدى أليسع كانا على قيد الحياة عندما لقيه إلياس لأول مرة .

ويذهب بعض المؤلفين إلى أن أليسع هو النبى الذى كان يسمى « ابن العجوز » ولكن الطبرى ( جـ ١ ، ص ٥٣٥ ) يقول إن ابن العجوز هو حزقيل . وكان أليسع وصىّ إلياس فى نبوّته ، وكان فى حوزته تابوت العهد الذى يقول عنه علماء المسلمين إنه كان ينتقل من نبى إلى آخر . وبعد أن دعا أليسع بنى إسرائيل إلى الإيمان بالله سأل الله أن يقبضه إليه ليكون فى جوار إلياس ، واستجاب الله له ، فتوفاه إليه وخلفه ذو الكفل .

ويذكر علماء المسلمين أن أليسع كان موجوداً قبل الملك شاول ، وهذا القول يجعله سابقاً على التاريخ الذى ذكرته التوراة أنه كان موجوداً فيه ، ويقول الطبرى إن أليسع هو الذى أصعدته ساحرة « عين دور » من القبر للملك شاول ( انظر سفر صموئيل الأول ، الإصحاح ٢٨ ، الآية ٨ وما بعدها ) .

وهنالك اختلاف فى تعيين شخصية أليسع ، ويورد كل من الطبرى والثعلبى آراء بعض من ذهبوا إلى أن أليسع هو الخضر ، بينما يورد خواندمير الرأى القائل بأن أليسع هو ذو الكفل .

المصادر :

(١) الطبرى : جـ ١ ، ص ٥٤٢ وما بعدها ، (٢) الثعلبى : العرائس ، طبعة القاهرة سنة ١٢٠٩ ، ص ٢٢٧ وما بعدها ، (٣) خواندمير : حبيب السير .

[ سليكسون M. Seligsohn ]

« أمارة » : قصبة سنجق أمارة فى ولاية البصرة ، وهى مدينة حديثة على الشاطئ الأيسر

لدجلة أسست فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وبلغ عدد سكانها ٩٥٠٠ نسمة .

المصادر :

(١) *La Turquie d'Asie* ، جـ ٣ ، ص ٢٧٩ .

« أمازيغ » : ( انظر مادة « أمزيغ » ومادة « البربر » ) .

« أماسية » : مدينة قديمة جداً تعرف بهذا الاسم منذ القدم . وهى قصبة سنجق يحمل الاسم نفسه فى ولاية سيواس ، على نهر يشيل إيرماق ، ويبلغ عدد سكانها ٣٠,٠٠٠ نسمة ، حوالى ثلثهم من الأرمن . وأطلال القلعة المقامة على الصخرة والأسوار التى تحيط بالمدينة وما يعرف فيها بمقابر الملوك ، يرجع تاريخها جميعاً إلى العصور القديمة .

أما المساجد والعمائر والمدارس التى شيدها علاء الدين قيقباذ فلا يزال بعضها قائماً ، وقد بنيت فى العصور الوسطى . وأجمل مساجد المدينة هو المسجد الذى شيده بايزيد الثانى بعد أن أصبحت أماسية من أملاك الدولة العثمانية فى عهد بايزيد الأول . ويرجع الفضل فى التحسينات الكثيرة التى أدخلت على هذه المدينة فى عهدها الجديد إلى ضيا پاشا ( انظر هذه المادة ) وهى تشتهر بحدائقها وفاكهتها الجيدة .

المصادر :

(١) K. Ritter : *Erdkunde* ، جـ ٩ ، ١ ، ص ١٥٤ وما بعدها (٢) Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ١ ، ص ٧٤١ وما بعدها .

+ أماسية : مدينة فى شمالى الأناضول وقصبة ولاية ، وقد احتفظت بهذا الاسم الذى كانت تعرف به منذ القدم ( انظر عن تاريخها القديم : Pauly-Wissowa ، هذه المادة ؛ F. Cumont ، *Studia Pontica* ، ٢ — ٣ ؛ A.H.M. Jones ، *Cities of the Eastern Provinces of the Roman Empire* ، الفهرس ) . واحتلها العرب مدة وجيزة سنة ٧١٢ م ( Brooks فى *Journal of Hellenic Studies* ، سنة ١٨٨٩ ، ص ١٩٣ ) .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى انضوت تحت سلطان الدانشمندية ، وضمها قلج أرسلان الثانى من سلاطين الروم السلاجقة إلى ملكه هى وسائر أملاك الدانشمندية . فلما قسمت مملكة قلج بين ولديه سنة ٥٨٨ هـ ( ١١٩٣ م ) وقعت أماسية فى حوزة نظام الدين أرغون شاه ( انظر ابن بيبى ، طبعة هوتسما ، ص ٥ ) ولكن أخاه ركن الدين سليمان استولى عليها . ثم وقعت تحت إمرة حكام المغول ، ولو أنها وقعت مدة من الزمن فى قبضة تاج الدين ألتن تاش ابن آخر ملوك السلاجقة مسعود الثانى . وفى سنة ٧٤٢ هـ (١٣٤١م) احتلها هابيل أوغلى ثم انتقلت إلى حوزة أرتنا وخلفائه . وانتزع الأمير حاجى شادگلدى أماسية من على بلك أرتنا أوغلى (الأستراباذى : بزم ورزم ، ص ١٠٠ وما بعدها ، ١٣٧—١٤٠ ) . ونشب الصراع بعد ذلك بين شادگلدى وشريكه ملك أحمد من ناحية وبين قاضى برهان الدين من ناحية ، يحاول كل طرف أن يستولى على المدينة

( انظر المصدر المذكور ، ص ٢٢٥ ، ٢٣٥ وما بعدها ) ولما توفى شاد گلدى حاول ابنه أحمد بمعاونة السلطان بايزيد الأول العثمانى أن يثبت فى أماسية أمام برهان الدين ، وسقطت المدينة آخر الأمر فى يد بايزيد : ولما أسر تيمورُ بايزيدَ ، نجح ابنه محمد چلبى فى الحرب إلى أماسية ومنها بدأ حملاته على إخوته : وكانت أماسية موضع رعاية البيت المالك فى عهد العثمانيين ، فقد كان بايزيد الثانى وهو ولى للعهد يلى أمرها ، وكثيراً ما أقام فيها سليمان الأول ولقى هناك السفير النمسوى بوسبك Busbecq : وأماسية التى كانت من قبل مركزاً ثقافياً فى عهد السلاجقة ، قد أصبحت من أهم مراكز التعليم فى الأناضول ، وقد وصفها أوليا چلبى وكاتب چلبى فى القرن السابع عشر ، وما وافت نهاية القرن التاسع عشر حتى أصبحت أماسية التى كانت تقع على طريق صامسون—سيواس—خرپوت، مركزاً هاماً للتجارة العابرة ؛ وقد تم سنة ١٩٣٠ م مد الخط الحديدى من صامسون إلى سيواس: وفى نهاية القرن التاسع عشر بلغ عدد سكان المدينة ما بين ٢٥ و ٣٠ ألفاً من السكان ( بعضهم من الأرمن ) ، وبلغ عدد هؤلاء السكان سنة ١٩٤٠ : ١٣,٧٣٢ نسمة ( ٥٠٠ منهم فقط من غير الأتراك ) وبلغ مجموع سكان الولاية سنة ١٩٥٠ : ١٦٣,٤٩٤ نسمة : ويقوم الاقتصاد فيها على الفاكهة والحرير والمنسوجات .

وتقوم أماسية على الذراع الرئيسية لنهر يشيل إيرماق ( يسمى طوزانلى أو توقاد صوبى ) فوق التقائه بنهر ترس أقان چاى ، وعلى ارتفاع ٤٠٠ متر من سطح البحر ، فى خانق ضيق صخرى يجرى من الشرق إلى الغرب ويتسع هذا الخانق أعلى المدينة وأسفلها حيث نجد مروجها الشهيرة :

ويسمى الجبل على الجانب الأيمن الجنوبى من النهر باسم فرهاد داغ ( وتقول الأسطورة المحلية إن فرهاد هو مؤسس أماسية ) ، على حين يضم الجبل القائم على الجانب الآخر قبور الملوك القدماء والقلاع . وتقع أكثر الأحياء عمراناً ومعظم المبانى القديمة على الجانب الجنوبى : وقد قاست كثيراً من الحريق الذى اندلع سنة ١٩١٥ : ويصل بين الجانبين خمسة جسور .

وقد رممت القلعة—التى ترجع إلى أصل إغريقى— فى العهود البوزنطية والسلجوقية والعثمانية ، ووصفها أوليا چلبى ، وهى الآن أطلال : وفى القلعة خرائب مدرسة بناها قره محمد أغا سنة ٨٩٠ هـ ( ١٤٨٥ م ) ومدرسة ألحقها بها ابنه مصطفى پاشا سنة ٩١٧ هـ ( ١٥١١ م ) . وفيها كذلك أطلال عمارة ( عمارت ) وتكية خلوتية وحمامان . وكان المسجد المسمى بورمالى مناره فى الأصل عمارة سلجوقية : ويحمل النقش الذى على بابه الأكبر اسم كيخسرو الثانى وسنة ٦٣٤ — ٦٤٤ هـ ( ١٢٣٧ — ١٢٤٧ م ) ، ولكنه أصلح عدة مرات وهو الآن مهجور . ويصدق هذا على « گوك مدرسه » التى تنتسب أيضاً إلى العهد السلجوقى . وقد أقيمت هى والقبر ( التربة ) المجاورة على يد سيف الدين طورومطاى والى أماسية سنة ٦٦٥هـ

( ١٢٦٦ — ١٢٦٧ م ) . ويجدر بنا أن نذكر المساجد الآتية : مسجد بايزيد پاشا سنة ٨١٢ هـ ( ١٤١٩ م ) ، ومسجد يور گوج پاشا سنة ٨٣٤ هـ ( ١٤٣٠ م ) ، ومسجد السلطان بايزيد سنة ٨٩١ هـ ( ١٤٨٦ م ) ، ومسجد محمد پاشا سنة ٨٩١ هـ ( ١٤٨٦ م ) وپازار جامعى (ولا يعرف تاريخه) . وهناك أيضاً ملجأ للمجانين سنة ٧٠٨ هـ ( ١٣٠٨ م ) وتكية پير إلياس سنة ٨١٥ هـ ( ١٤١٢ م ) ، ومدرستا : قاپى أغاسى سنة ٨٩٤ هـ ( ١٤٨٨ م ) وكوچوك أغا . وهناك أيضاً قبور : خليفت غازى سنة ٦٢٢ هـ ( ١٢٢٥ م ) ، وطور ومطاى سنة ٦٧٧ هـ ( ١٢٧٨ م ) ، وقبر منسوب إلى السلطان مسعود ، وقبر شاد گلدى سنة ٧٨٣ هـ ( ١٣٨١ م ) وقبور عدة أمراء عثمانيين ، ونجد فيها أخيرا أطلال قصور بنيت لبعض الأمراء العثمانيين ( بكلر سراى ) . وقد نالت من آثار المدينة الزلازل التى وقعت سنة ١٧٣٤ ، وسنة ١٨٤٥ ، وسنة ١٩٣٩ .

المصادر :

(١) أبو الفداء ، طبعة Reinaud ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ؛ (٢) ابن بطوطة ، جـ ٢ ، ص ٢٩٢ ؛ (٣) أوليا چلبى ، جـ ٢ ، ص ١٨٣ وما بعدها ؛ (٤) كاتب چلبى : جهاننما ، ص ٦٢٥ ؛ (٥) W.J. Haton : *Researches in Asia Minor* ، لندن سنة ١٨٤٢ ؛ (٦) H. Barth: *Reise von Trapezunt* ، سنة ١٨٦٠ ؛ (٧) Ch. Texier : *Asie Mineur* ، ص ٦٠٣ وما بعدها ؛ (٨) K. Ritter : *Erdkunde* ، جـ ٩/١ ، ص ١٥٤ وما بعدها ؛ (٩) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ١ ، ص ٧٤١ وما بعدها ؛ (١٠) F. Taeschner : *Das Anatolische Wegenetz* ، ص ١٩٩ وما بعدها ؛ (١١) حسين حسام الدين : أماسيه تاريخى ، إستانبول سنة ١٣٣٠—١٣٣٢ هـ ، ١٩٢٧—١٩٣٥م ؛ (١٢) A. Gabriel : *Monuments turcs d'Anatolie* ، جـ ٢ ، پاريس سنة ١٩٣٤ ؛ (١٣) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، هذه المادة بقلم دارقوت وإينانج .

خورشيد [ تيشنر Fr. Taeschner ]

« إمالة » مصدر أمال : وهى تظهر فى نطق العرب ، كما قال الزمخشرى : « أن تنحو بالألف نحو الكسرة ليتجانس الصوت » . وسبب ذلك أن تقع بقرب الألف كسرة أو ياء أو تكون هى منقلبة عن مكسور أو ياء أو صائرة ياء » والإمالة ظاهرة لاحظها قدماء النحاة والمفسرين ، ومنها شديدة ومتوسطة ، وقد ذكر النحاة أحياناً ميل الفتحة نحو الكسرة . ويتضح من تعريف الزمخشرى أن الكسرة التى تسبب الإمالة لا يتحتم أن تكون ظاهرة فى الكلمة ، بل ربما كانت موجودة فى مادتها الأصلية . ومن هذه الكلمات أفعال مثل رمى ومادتها الأصلية ر . م . ى وتقاس عليها غزا (بالرغم من أن الألف منقلبة عن واو) ، وأسماء مثل فتى ومادتها الأصلية ف . ت . ى ، وكذلك الكلمات التى تتوسطها ألف منقلبة عن ياء أو واو مثل خاف وطاب من طيب .

أما فى الأسماء فيقال ناب ، ولا يقال باب لأن الألف فى باب منقلبة عن واو . وتوجد صيغ من الإمالة لا يمكن تفسيرها بهذه القواعد ، بل إن بعض النحاة ذكر أن منها ما يعتمد على السماع .

وتمنع الإمالة سبعة أحرف هى الصاد والضاد والطاء والظاء والغين والخاء والقاف إذا وليت الألف قبلها أو بعدها ، فإذا لم تكن موالية للألف مباشرة فهناك أحكام أخرى . ومن غريب أمر هذه الحروف أنها لا تمنع الإمالة فى الكلمات التى لا تكون الكسرة فيها ظاهرة بالفعل كما هو واضح من طاب ، والراء تمنع الإمالة بأحكام خاصة ، فإن كانت مضمومة أو مفتوحة منعت الإمالة منع المستعلية ، أما المكسورة فأمرها بالضد من ذلك : يمال لها فى الكلمات التى تمنع الإمالة فيها لوجود حرف استعلاء .

ولا يمكننا أن نعرف إلى أى حد كانت الإمالة من خصائص اللسان العربى القديم . وقد نستطيع تعليل الاختلاف فيما يذكره القدماء من أئمة النحاة من أن الإمالة كانت فى لهجات بعض القبائل . وقد استطاع ساراو Sarauw بالاعتماد على سيبويه أن يثبت أن الإمالة الناشئة عن كسرة شائعة بين عرب شرق الجزيرة ، وأنها حديثة العهد نسبياً ، وأن ما عداها خاص بالحجاز ، وأنها تمثل امتداد الكسرة عند الساميين البدائيين .

وللأسماء والكلمات العربية التى حفظ رسمها فى المصادر الأجنبية شأن كبير فى بيان مدى شيوع الإمالة فى الأزمنة القديمة . وفى اللهجات الحديثة ضرب من الإمالة يجب تعليله على نحو مغاير لتعليل الإمالة النحوية ، ففى لهجة بيروت — مثلا — تتوقف الإمالة على الحروف الموالية للألف ، ولا تؤثر الكسرة إلا فى النادر (مع الراء مثلا) ، وهذا ميل يجىء عفواً من الفتحة إلى الكسرة ، والحروف التى تمنع الإمالة هنا ليست حروف الاستعلاء فحسب بل حروف الحلق والحنجرة .

وقام جدال كبير حول ما إذا كانت الإمالة ترسم بالخط العربى بياء فى آخر الكلمة ، ولكن لا يمكن القطع فى ذلك برأى ، وإن كان بروكلمان فى كتابيه Grundriss و Grammatik قال إنها كانت ترسم كذلك ولا توجد فى المخطوطات علامة خاصة بها . أما فى الكتب المطبوعة فيدل عليها عادة بألف تحت الحرف الممال .

المصادر :

(١) Max Th. Grünert : *Die Imâla, der Umlaut im Arabischen*، ڤينا ١٨٧٦ ( *extr. des Sitzungsber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Cl.* جـ ٨١ ، ص ٤٤٧ — ٥٤٢ ) وفى هذا الكتاب مصادر أخرى كثيرة وخاصة للكتاب القدماء

(٢) J. Karabacek : *Zur Kenntnis des Umlautes im Arabischen* فى *Mitt. a.d. Pap. Ersch. Rainer* جـ ٥، ص ٥٩—٦٢

(٣) J. Barth et A. Fischer :

، *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ursemit e etc. Gesellsch*
جـ٥٩ ، ص ٦٣٣ — ٦٧١ ؛ (٤) Chr. Sarauw :
*Die altarabische Dialektspaltung.* فى *Zeitschr.*
*f. Assyr.* ، جـ ٢١ ، ص ٤١ — ٤٩ (٥)
A. Schaade : *Sibawaihi's Lautlehre* ، ليدن
سنة ١٩١١ ، وخاصة ص ٣٨ — ٤٥ (٦)
E. Mattsson : *Etudes phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth* ، أبسالا سنة
١٩١١ فى *Archives d'Etudes Orientales* مجلد ١ ،
الكتاب الأول ، ص ٦٣ — ٧٢ .

[ ماتسون Emanuel Mattsson ]

« أمالى » : ( انظر مادة « تدريس » ) .

« إمام » : من أمّ ، ومعناها فى الأصل الرئيس وخاصة الدليل الذى يقود القافلة . وهى ترادف الحادى ، ومنها كل شخص أو شىء يتخذ دليلا أو قدوة ، مثال ذلك إمام الغلام فى المكتب ، وهو ما يتعلم كل يوم ، (لسان العرب : جـ ١٤ ، ص ٢٩١) . وترد فى القرآن بمعنى المثل والدليل والقدوة والمشابه (سورة البقرة ، الآية ١١٨ ؛ سورة الحجر ، الآية ٧٩ ؛ سورة الفرقان ، الآية ٧٤ ؛ سورة يس الآية ٢) . ومنذ ظهور الإسلام تطلق هذه الكلمة على الرجل الذى يصلى بالناس . وكان الإمام أول الأمر هو النبى أو من ينيبه عنه فى غيبته . وبعد وفاته حل محله فى الإمامة الخلفاء أو عمالهم ، وأصبحت الإمامة فى الصلاة إحدى المهام الأساسية للحاكم . وإسناد السلطة إلى عمال الأقاليم يظهر فى صورة واضحة للجميع عند ما يؤم نائب الخليفة الناس فى الصلاة . ويخلع فقهاء المسلمين لقب الإمام على رأس الجماعة الإسلامية وهو زعيم الأمة فى الدين والدنيا ، ويسمى عادة بالخليفة لأنه يخلف النبى . والإمام يتزعم المسلمين فى أمور الدين وبيده أزمة الجماعة التى يرأسها ، ويطلق على هذا المنصب « الإمامة الكبرى » تمييزاً له عن « الإمامة الصغرى » وهى وظيفة من يؤم الناس فى الصلاة . ويجب أن يُختار الإمام ، وقد طبق هذا على الأقل مع الخلفاء الراشدين وعند الخوارج . ويجب أن تتوافر الصفات الآتية فى الذين يختارون الخليفة :

١ — العدالة الجامعة لشروطها ٢ — العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها . ٣ — الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف . وليس لأهل الاختيار الذين يعيشون فى بلد الحاكم امتياز شرعى ما ، ولكنهم فى الواقع — كما جرت التقاليد — يقومون بالاختيار عن بقية الأمصار ، وعلى كافة الأمصار أن تقر هذا الاختيار .

وأما أهل الإمامة فيجب أن تتوافر فيهم الشروط الآتية : ١ — العدالة على شروطها الجامعة . ٢ — العلم المؤدى إلى الاجتهاد (انظر هذه المادة) فى النوازل والأحكام . ٣ — سلامة

اللسان ؛ ٤ – سلامة الحواس من السمع والبصر وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركةوسرعة النهوض ؛ ٥ – الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ؛ ٦ – الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ؛ ٧ – النسب،وهو أن يكون من قريش وتنعقد له الإمامة بالبيعة ( انظر هذه المادة ) ؛

ويضيف الشيعة إلى هذا أن الإمام يجب أن يكون من بيت النبى ، وعلى هذا فاختيار الإمام محصور فى ذرية علىّ وفاطمة ؛ وهم يذهبون إلى أن علياً قد نصب إماماً بنص أعلن عند غدير خُمّ ( انظر هذه المادة ) ، والإمامة وراثية فى ذريته ، وينحصر الاختيار فيمن يبايع منهم بالإمامة ؛ وهى مسألة أثارت الخصومات فى بيت النبى ؛ وهناك من الفرق من أخرجت ذرية الحسن من ميدان الاختيار وقالت بحق ذرية الحسين وحده ( انظر هذه المادة ) فى الإمامة لتزوجه من إحدى بنات يزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين ، وهم يقولون بعصمة الإمام (انظر مادة « عصمة »). وأتم سلسلة للأئمة هى الإثنا عشرية ( انظر هذه المادة ) ؛

ويرى الزيدية أن النصوص المؤدية لإمامة علىّ لا تشير إلى شخصه مباشرة ، وإنما تشير إلى صفاته المميزة له كإمام ، وهم على ذلك يقولون إنه من المحتمل أن تقع فى الخطأ عند تحديد صفات الإمام ، ولكن الأمة لها شرعاً أن تختار الشيخين « أبا بكر وعمر » ولكن علياً أحق بالإمامة ، وقد فضل الأولان وإن يكن علىّ أحق منهما ؛ وليس للإمام حق تعيين خلفه ؛ إلا أن الإمامية يرون أن الإمام يجب أن يعرف خلفه وأن يعينه ؛ ويذهب الغلاة إلى تأليه الإمام ( ابن خلدون : المقدمة ، طبعة كاترمير Quatremère ، جـ ١ ، ص ٣٥٥ وما بعدها ، ترجمة ده سلان ، جـ ١ ، ص ٤٠٠ وما بعدها ، وانظر أيضاً مادة « الزيدية » ) ؛

ولكل مسجد ( انظر هذه المادة ) إمام ، وقد يكون للمسجد الجامع أكثر من إمام واحد ، ويكون الإمام من عمال المدينة أحياناً ، وعليه أن يرعى الأخلاق ، وأن يحافظ على الأمن فى الحى الذى مسجده فيه ، وكان له فى الدولة العثمانية حق إعطاء شهادات « علم الخبر » فى النقل العقارى والحكم فى المسائل المدنية وغيرها .

وللتخلص من اللبس بين مدلولى كلمة « إمام » يطلق الفرس على الذى يصلى بالناس لفظ « بيش نماز » وهى ترجمة حرفية للكلمة العربية « إمام » ؛

ويطلق على كل واحد من واضعى المذاهب الأربعة فى الإسلام لقب « الإمام » ؛ أضف إلى ذلك أن أبا حنيفة كان يعرف بين تلاميذه بالإمام الأعظم ؛ ويطلق هذا اللقب كذلك على سوق بالقرب من بغداد كان اسمه أول الأمر «الرصافة» وهو المكان الذى دفن فيه أبو حنيفة

(Cl. Huart . Hist. de. Baghdad ، ص ١٤) ، ثم أصبح لفظ إمام يخلع على كل العلماء الذين وضعوا المذاهب المختلفة (١) .

المصادر :

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبعة إنكر Enger ص ٣ — ٣٣ ، ترجمة Ostrorog ج ١ ، ص ١٠٠ وما بعدها (٢) المسعودى : مروج الذهب ، طبعة پاريس ، ج ١ ، ص ٧٠ وما بعدها ، ج ٦ ، ص ٢٤ وما بعدها (٣) ابن خلدون : المقدمة ، ج ١ ، ص ٣٤٢ وما بعدها ترجمة ده سلان ، ج ١ ، ص ٣٨٤ (٤) محمد صادق حسن خان : إكليل الكرامة فى تبيان مقاصد الإمامة ، بهوپال سنة ١٢٩٤ هـ (٥) Dict. of techn. Terms — كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة شبرنگر ، ج ١ ، ص ٩٢ (٦) V. Kremer : Gesch. der herrsch Ideen des Islams ، ص ٣٠٩ وما بعدها ، ٣٩٢ وما بعدها (٧) D.B. Macdonald : Development of Muslim Theology ، انظر الفهرس (٨) Th. W. Juynboll : Handb. des islam Gesetzes ، ص ٨٢ وما بعدها ، ٣٢٢ — ٣٣٦ (٩) Goldziher : Vorlesungen ص ٨٢ وما بعدها ، ٢٨٠ وما بعدها .

[ إيوار Cl. Huart ]

(١) كلا ، بل ان كلمة ( الامام ) من الوجهة العلمية كانت تطلق على كل العلماء الذين يقتدى بهم فى الدين من المجتهدين ، ومنهم الائمة الاربعة وغيرهم ، فلم تكن الكلمة خاصة بهم فى اول الأمر ، وانما خصصت أخيرا بعد شيوع تقليد الاربعة ، وصار ذلك اصطلاحا خاصا عند بعض المتأخرين فقط .

احمد محمد شاكر

« إمام أعظم » : ( انظر مادة « خليفة » ) .

« إمام بارا » : ( ضريح الأئمة ) ، هو اسم البناء الذى يحتفل فيه بعيد المحرم فى الهند ، وتحفظ فيه التعزيات ( انظر هذه المادة ) عندما لا تكون محمولة فى الموكب . ويتخذ أحياناً ضريحاً لمنشئه وأسرته ، وأشهر هذه الأبنية هى الموجودة فى لكهنؤ ومرشد آباد .

المصادر :

(١) Meer Hassan Ali : Observations on the Mussulmans of India أكسفورد سنة ١٩١٧ ، ص ١٩ (٢) H.G. Keene : Handbook of Lucknow ، كلكته سنة ١٨٧٥ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ (٣) J. H. T. Walsh : History of the Murshidabad district ، لندن سنة ١٩٠٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ .

« إمامة » : ( انظر مادة « إمام » )

« إمام الحرمين » : ( انظر مادة « الجوينى » )

« إمام زاده » : لقب فارسى يطلق على سلالة الأئمة ، وتسمية مختصرة تطلق أيضا على أضرحتهم . وقد عرف بهذا الاسم أيضاً العالم الواعظ الشاعر الفارسى أبو المحاسن الذى ولد فى شُرْغ بالقرب من بخارى ( Schefer : Chrestom. Persane ، ج ١ ، ص ٢٤ من الذيل) .

المصادر :

(١) Mme J.Dieulafoy : *La Perse* ص ٧١٧ (٢) *A Suse* ، ص ٣٥٧ (٣) Flandin-Coste : *Voyage en Perse* المجلد ٦ (٤) *Perse Moderne* ، لوحة رقم ٩، ١٠ ، ١٥ (قزوين ، ١٩ ؛ السلطانية، ٣٧ ؛ قاشان ٣٠ ، ٦ ؛ قومشاه) .

[ إيوار Cl. Huart ]

« إمام شاه » : من أولياء الفرقة الإسماعيلية الشيعية ، يتبرك بضريحه فى پيرانه التى تبعد نحو عشرة أميال جنوب شرقى أحمد آباد (انظر هذه المادة) ؛ ويقال إنه وفد إلى هذه المدينة من فارس واستقر فيها عند منتصف القرن الخامس عشر الميلادى : وإليه يردّ المؤمنون دخولهم فى الإسلام ، ولكن غالب أتباعه من الهندوس الذين لا يختلفون عن غيرهم من أبناء هذا الدين إلا فى تقديسهم لإمام شاه ، وفى طريقة دفنهم لعظام موتاهم بعد إحراقها بالقرب من قبر هذا الولى فى پيرانه ؛ وقد خلف هذا الولى كتاباً فى قواعد الدين عنوانه « سِكْشا پترى » يقرؤه جميع أتباعه : ويؤثر بعض أتباعه من المسلمين هذا الكتاب على القرآن ، وبعض الهندوس يؤلهونه ويرددون فى صلواتهم هذه العبارة « إمام كيوله » ومعناها الإمام هو الإله الوحيد ، ولكن معظم أتباعه لا يرون فيه أكثر من عالم من علماء الدين أو ولى من أولياء الله .

المصادر :

(١) *Gazetteer of the Bombay Presidency* ، ج ٩ ، القسم الثانى ، ج ٤ ، ص ٢٨٧—٢٩٠ ؛ ص ٧٦ — ٧٧ .

[ أرنولد T.W. Arnold ]

« الإمامية » : (انظر مادة إمام ، ومادة : « الإثنا عشرية ») .

« الأمان » : إذا عاش غير المسلم فى أرض إسلامية فعلى أولى الأمر من المسلمين حمايته سواء أكان ذمياً ( انظر هذه المادة ) أو أمّنه مسلم : والشريعة الإسلامية تفرض على كل مسلم — الرجل والمرأة ، الحر والعبد — أن يؤمّن غير المسلم : وقد جاء فى الحديث : « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » .

ويجوّز المالكية والحنابلة للقصّر أن يمنحوا الأمان ما داموا قد بلغوا التمييز .

المصادر :

(١) شرح السرخسى لكتاب السير الكبير للشيبانى ، فهرس المخطوطات العربية بليدن ، رقم ٣٧٣ ، ورقة ٥٥ (٢) البغوى ، مصابيح السنة ، بولاق سنة ١٢٩٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٥٥ وما بعدها . (٣) الشوكانى ، نيل الأوطار ، ج ٧ ، ص ٢٣٢—

٢٣٤ (٤) الماوردى ، طبعة إنكر Enger ، ص ٨٥ (٥) الشعرانى : الميزان الكبرى ، القاهرة سنة ١٢٧٩هـ ، جـ ٢ ، ص١٩٩ (٦) A.N. Matthews : *Mischcat Al-Masabih* ، جـ ٢ ، ص ٢٧٥ — ٢٧٧ (٧) Kresmárik فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* ، جـ ٥٨ ، ص ٨٨ (٨) A.J. Wensinck : *Mohammed ed Joden te Medina* ، ٨٧ — ٨٩ ،
[ جوينبول Th. W. Juynboll ]

+الأمان : السلامة ، الحماية ، صك الأمان ، الملجأ : والمستأمن ، الشخص الذى حصل على أمان : والمصطلح لم يرد فى القرآن ، وهو مأخوذ من سورة التوبة ، الآية ٦ : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » ( وانظر أيضاً سورة النحل ، الآية ١١٢ ) : وفى كتب محمد إلى القبائل العربية ورد أمان ( أو أمانة ) مرادفاً لعهد ( انظر هذه المادة ) وذمة ( انظر هذه المادة ) وجوار .

ونظام الأمان هو فى الحق امتداد لنظام عربى سابق على الإسلام هو الجوار الذى كان به الغريب القصى من حيث المبدأ من جماعته الخاصة ، يحصل على حماية حياته وممتلكاته من فرد من جماعة لا ينتمى إليها ، ثم حماية الجماعة جملة ( انظر E. Tyan : *Institutions du droit public Musulman* ، جـ ١ ، ص ٦٠ وما بعدها ) وهذا كله يرجع إلى آثار سامية ( انظر فى العبرية « گير » ) :

وقد أحل محمد محل الوحدة القبلية ، الوحدة العقائدية ، وقرر فى النظام المعروف بالعهد المدينى ( السنة الأولى أو الثانية بعد الهجرة ) أن ذمة الله واحدة وأن المؤمنين يجير عليهم أدناهم ( ابن هشام ، ص٣٤٢ ) ومثل هذه الأقوال نقلت عن النبى فى الأحاديث (Wensinck : *Handbook* ، مادتا « ذمة » و « جار » )

ومستهل سورة التوبة الذى فيه الآية المذكورة آنفاً يكوّن جزءا يفصّل مدى عهود الأمان بين المؤمنين والمشركين ( Blachère : *Le Coran* ، الترجمة ، جـ ٢ ، ص ١٠٧٦ ) والكتب المتصلة بالدعوة من النبى والخلفاء الأولين وأمرائهم ، سواء أكانت حقيقية أو غير حقيقية ( انظر M. Hamidullah : *Documents sur la diplomatie Musulmane* ، باريس سنة ١٩٣٥ وبه مصادر ) تكاد تقتصر فى عنايتها على منح الأمان الدائم ، الذى يُكتسب إما باعتناق الإسلام ، وإما بالخضوع السياسى للدولة الإســلامية ( انظر مادة أهل الذمة ) ، وثمة على الأقل شاهد على معاملات المسافرين الأجانب معاملة آمنة ( ابن سعد جـ١ ، قسم٢ ، ص ٣٧١ ) : ولكن الأمان بمدلوله الاصطلاحى المتأخر لم يكن بعد يتميز عن الفكرة العامة للذمة ، وحين تُوسع فى الشريعة الإسلامية كان هذا التمييز :

والأمان فى الشريعة الإسلامية هو المعاملة الآمنة ، أو تعهد بأمان ، به الحربى غير المسلم الذى فى دار حرب يصبح فى أمن بمقتضى أحكام الشرع على حياته وممتلكاته لمدة محدودة ، وكل مسلم ، رجلا أو امرأة ، قد بلغ الرشد ، وحتى العبد ، وفقاً لمعظم المذاهب ، فهو أهل لأن يعطى

أماناً صحيحاً ، لفرد أو لعدد محدود من الحربيين . والإمام وحده هو الأهل لأن يعطى أماناً لجماعات غير محدودة ، مثل سكان مدينة بأجمعها ، أو صقع ، أو التجار كلهم . والأمان الذى يعطى على وجهه يكون شرعياً سواء كانت حال الحرب الأساسية قائمة بين المسلمين والجماعة التى إليها ينتمى الحربى المعنى ، أو كانت أوقفت إلى حين باتفاق أو هدنة . ويمكن أن يعطى الأمان مشافهة بأى أسلوب أو بأية إشارة جلية . وللمستأمن الحق فى أن يذهب بما يملك إلى مأمنه حيث لا يتعرض لاعتداءات مباغتة من المسلمين حين ينقضى أجل أمانه ( أو قبل هذا ) أو عند آخر سنة قمرية ( عند الشافعية أربعة أشهر ) من حصوله عليه ، ما لم يؤثر أن يبقى فى صقع إسلامى بين أهل الذمة . والسفراء السياسيون المعروفون ، والذين يستطيعون إثبات ذواتهم ، كانوا كذلك يستمتعون بالأمان تلقائياً . ولم يكن هذا حقاً للتجار أو لركاب سفينة غرقت . والمستأمن خلال مدة إقامته فى صقع إسلامى يكون بوجه عام أشبه بالذمى فى القانون المدنى . وفى قانون العقوبات فإن المذاهب الإسلامية تتفاوت لاختلافات كثيرة فى التفاصيل عن إخضاعه لحد العقوبات المطابق للذمى ، أو عن جعله مسئولا مدنياً فحسب . وعلى أية حال فإن المستأمن إذا تصرف ضد مصلحة المسلمين ، أو أساء التصرف كان للإمام أن ينهى أمانه ويبعده إلى حيث مأمنه . ومعاملات الأمان المشاكلة التى يعطيها الحربيون لمسلم فى صقعهم لا تسمى أماناً ولكن إذناً .

ومن حيث العمل فإن كتب الأمان للأفراد كانت مقررة منذ العهد الأخير للأمويين ( ١٠٤-١٠٨ هـ = ٧٢٣-٧٢٦ م ) إلى ما بعد ذلك . وأقدم ما منح من أمان بمعناه الصحيح كان خاصا لجماعات بأكملها ، لغرض السفر أو التجارة جاء مضمناً فى الكتب بين حكام مصر من المسلمين وبين النوبيين والبجة ، من ٣١ هـ ( ٦٥١ - ٦٥٢ م ) و ١٠٤ - ١١٦ هـ ( ٧٢٢ - ٧٣٤ م ) على الولاء ، وثمة مراسيم من العهد المتأخر فى القلقشندى ، صبح الأعشى جـ٨ ، ص ٣٢١ ( ملخصة فى Bjorkman : *Beitrage Zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Agypten* هامبورغ سنة ١٩٢٨ ، ص ١٧٠ )

وقد ذكر القلقشندى أيضاً كتب أمان صادرة من أولياء أمر سياسيين مسلمين إلى مسلمين ، وساق نماذج لاسيا عن المدة الأخيرة . وهذه كانت براءات محضة صادرة إلى العصاة ، كانت فيها على التدقيق نوافل أو مجاوزة للشرع . ومع ذلك فإن هذه الكتب صدرت مراراً ؛ والمؤرخون يسوقون أمثلة عديدة من هذا النوع من الأمان الذى كان ينقض فى بعض الأحيان دون مبالاة منذ العهد العباسى الأول إلى مابعده . ومن ناحية أخرى فإن نظام الأمان لم يجعل فقط صلات سياسية ( M. Canard : *Deux épisodes des relations diplomatiques arabe - byzantines au Xe siècle* ، فى *B. Et. Or.* ، جـ ١٣ ص ٥١ - ٦٩ ) بل تجارة بين العالم الإسلامى والعالم المسيحى إلى منتصف القرن السادس الهجرى ( الثانى عشر الميلادى ) ، وكانت كتب الأمان تمنح فى اطراد إلى التجار والحجاج . ويظن أن الأمان فى العقيدة

الإسلامية تطور عن أسس عربية قديمة وأسس إسلامية بتأثير قواعد القانون الروماني البوزنطي المشاكلة .
ومنذ نهاية القرن السادس الهجرى ( الثانى عشر الميلادى ) إلى ما بعده ، ومع التوسع التجارى عبر البحر المتوسط فإن نظام الأمان حلت محله من حيث العمل اتفاقات دولية بين الدولتين المسيحية والإسلامية منحت الأجانب أمناً أكثر وحقوقاً أكثر : وثمة تشابهات طبيعية فى التفاصيل . وحتى المصطلح « أمان » فإنه يستعمل أحياناً فى التراجم العربية للمعاهدات . وكان العلماء المسلمون حين يدعون ليفتوا فى مسائل تثيرها هذه التشابهات لا يشغل بالهم إلا اصطلاح أمان ( انظر A.S. Atiya : *An Unpublished XVIth Century Fatwa* فى *Studien Zur Geschichte und Kultur des Nohen und Fernen Ostens* [ *P. Kahle Festschrift* ] ، ليدن سنة ٩٣٥ ، ص ٥٥ — ٦٨ ) ومع أن هذه المعاهدات التى كانت سبباً بآخرة فى الامتيازات الأجنبية ( انظر مادة « امتياز » ) لم تنشأ عن فكرة الإسلام فى الأمان ، ولكنها تمثل صورة من المعاهدات التى ظهرت إلى حيز الوجود بين المدن التجارية فى إيطاليا والإمبراطورية البوزنطية والدول الصليبية .

المصادر :

مراجع : (١) أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢ هـ : كتاب الخراج ، طبعة بولاق سنة ١٣٠٢ هـ ، والقاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ؛ وترجمة E. Fagnan ، باريس سنة ١٩٢١ ؛ (٢) الكاتب نفسه : الرد على سير الأوزاعى ( وهو دفاع عن أقوال أبى حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ ضد أقوال الأوزاعى المتوفى سنة ١٥٧هـ ) . (٣) الكتاب نفسه مع شروح الشافعى فى مؤلف الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ : كتاب الأم جـ ٧ ، بولاق سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ٣٠٣—٣٣٦ ؛ (٤) محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ هـ : كتاب السير الكبير ، مع شرح للسرخسى المتوفى سنة ٤٨٣ ، فى أربعة مجلدات ، حيدر آباد ، سنة ١٣٣٥ — ١٣٣٦ هـ ؛ والترجمة التركية بقلم محمد منيب عينتابى صنعها سنة ١٢١٣ هـ ، فى مجلدين ، إستانبول سنة ١٢٤١ هـ ؛ (٥) يحيى بن آدم المتوفى سنة ٢٠٣ : كتاب الخراج ، ليدن سنة ١٨٨٦ ، والقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ؛ (٦) أبو عبيد المتوفى سنة ٢٢٤ هـ : كتاب الأموال ، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ ؛ (٧) الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ : اختلاف الفقهاء ، طبعة شاخت ، ليدن سنة ١٩٣٣ ؛ (٨) كتب الفقه فى باب الجهاد ؛ (٩) الشوكانى : نيل الأوطار ، جـ ٨ ، سنة ١٣٤٤ هـ ؛ ص ١٧٩ — ١٨٣ . ( ويناقش فيه أحاديث متعددة ومبادئ ) ؛

دراسات : (١) W. Heffening : *Das islamische Fremdenrecht* ، هانوفر سنة ١٩٢٥ ( وهو يحل محل الدراسات السابقة ، ولكن يجب أن نرجع إليه فى حذر ، انظر Bergstasser فى *Isl.* ، جـ١٥ ، ص ٣١١ ؛ ويشمل مقتطفات من كتب الزيدية ) ؛ (٢) M. Hamidullah : *Muslim Conduct of State* ، نسخة منقحة ، لاهور سنة ١٩٤٥ ؛ ص ١١٧ وما بعدها ، ١٩٢ ، ٢٠٠—٢٠٣ ؛ (٣) N. Kruse : *Islamische Volkerrechtslehre* ، گوتنگن سنة ١٩٥٣ ؛ (٤) M. Khadduri : *War and Peace in the Law of Islam* ،

بالتيمور سنة ١٩٥٥ ، ص ١٦٢–١٦٩ ، ٢٢٥ ، ٢٤٣ .

الأبيادى [ شاخت J. Schacht ]

« أمان الله » : ( انظر مادة « أفغانستان » ) .

« أمانت » : ( انظر مادة « أمين » ) .

+ « أمانت » : الاسم الشعرى لسيد آغا حسن ( ١٢٣١ — ١٢٧٥ هـ = ١٨١٥ — ١٨٥٨ م ) : شاعر من شعراء الهند الإسلامية بلغ الغاية فى الصنعة والتقليد المأثورين عن مدرسة لكهنو من الشعراء الذين ينظمون بالأردية : بدأ أمانت ينظم مرثيات فى مصرع الحسين بن على ، ولكنه لم يلبث أن اتجه إلى الغزل : وقد حفظت أشعاره فى مجموعتين : مجموعة « گلدسته أمانت » التى جمعت سنة ١٢٦٩ هـ ( ١٨٥٣ م )، و« ديوان » الذى يعرف أيضاً باسم « خزائن الفصاحة » ، وقد جمع سنة ١٢٧٨ هـ ونشر لأول مرة فى لكهنو سنة ١٢٨٥ .

ونظم أمانت أيضاً قصيدتين ( واسخت ) الثانية منهما أطول ( ٣٠٧ مقطوعة ) وقيمتها الأدبية أرفع . وفى أخريات حياته أولع بنظم الأحاجى والألغاز ، ويظهر أن هذا الضرب من النظم أتاح له شيئاً من التحول العقلى : على أنه اشتهر خاصة بمسرحيته « إندار سبها » وهى مسرحية فكاهية أتمها سنة ١٢٧٠ هـ ( ١٨٥٣ م ) ونشر فى العام التالى هذه المسرحية مع شرح لها ، طبع بالحجر على هامشها : وقد غزت هذه المسرحية قلب الجمهور الهندى غزواً وغدت النموذج الأصلى لكثير من المسرحيات المشابهة لها التى كتبها كتاب مختلفون فى السنوات التالية : وفى هذا الشرح أعاد أمانت رواية القصة كلها ووصف حوادثها مشهداً مشهداً خدمة لأولئك الذين لايستطيعون أن يروا المسرحية تمثل على المسرح .

المصادر :

(١) Garcin de Tassy : *Histoire de la Littérature Hindouie te Hindoustani* ، پاريس سنة ١٨٧٠ ، جـ ١ ، ص ١٩٤ ؛ جـ ٢ ، ص ٤٤٢ . (٢) R.B. Saksena: *A History of Urdu Literature*، الله آباد سنة ١٩٤٠ ، ص ١٢١ ، ٣٥١ : (٣) T.G. Bailey : *A History of Urdu Literature* كلكته سنة ١٩٣٢ ، ص ٦٧ : (٤) مقدمة ديوان أمانت ، طبعة سيد حسن لطافت ، لكلهنو . (٥) لالا سرى رام : خمخانه جاويد ، دهلى سنة ١٩٠٨ ، جـ ١ ، ص ٤٠١ — ٤٠٤ : (٦) أبو الليث صديقى : لكهنو كا دبستان شاعرى ، عليگره سنة ١٩٤٤ ، ص ٢٩٠ وما بعدها .

خورشيد [ عنايت الله Sh. Inayatullah ]

+ « أمانت مقدّسة » : عبارة عربية صيغت بالصيغة التركية ، وهو الاسم الذى أطلق على مجموعة من الآثار محفوظة فى خزانة قصر طوپ قاپى بإستانبول؛ وأهم هذه الآثار طائفة من الأشياء

قيل إنها كانت للرسول عليه السلام ، وهى تشمل بردته ( خرقه شريف ، انظر هذه المادة ) وسجادة صلاة ، وعلماً ، وقوساً ، وسهماً ، وحدوتى فرس ، وسنا من أسنانه ، وشعيرات من لحيته ( انظر مادة « لحية » ) وحجراً يحمل أثر قدمه : وفى هذه الخزانة أيضاً أسلحة وأدوات وثياب يقال إنها كانت للأنبياء القدماء وللخلفاء الأولين ، ولعدد من الصحابة ، وكذلك مفتاح للكعبة ونسختان من القرآن يقال إنهما للخليفتين عثمان وعلى : وكان يحتفل بهذه الآثار فى عهد السلاطين فيقام الحفل المعروف باسم « خرقه سعادت » فى نصف رمضان من كل عام .

المصادر :

(١) من شاء وصفاً تفصيلياً لهذه الآثار مع صور لها فليرجع إلى كتاب تحسين أوز : خرقه سعادت دايره سى وأمانت مقدسه ، إستانبول سنة ١٩٥٣ (٢) ومن شاء أن يلم بنظرة المسلمين للآثار بصفة عامة فليرجع إلى I. Goldziher : *Muh. Stud.* ، جـ ٢ ، ص ٣٥٦ — ٣٦٨ ، وليرجع أيضاً إلى مادة « أثر » .

خورشيد [ هيئة التحرير ]

+ « أمان ، مير » ( وقد غلب رسمه بالإنكليزية Mir Amman ) : كاتب هندى ولد بدلهى ، كان له نشاط فى أوائل القرن التاسع عشر بكلية فورت وليام فى كلكتة : وقد اشتهر أمان بأنه ناثر رشيق باللغة الأردية ، وتكاد تقوم شهرته هذه كلها على كتابه « باغ وبهار » ، وهو اقتباس لقصة الدراويش الأربعة التى عرفت فى أصلها الفارسى باسم « قصه چهار درويش » : وانتهى أمان من كتابه « باغ وبهار » سنة ١٢١٧ هـ ( ١٨٠٢ م ) ؛ ووضوح أسلوب هذا الكتاب وبيانه جعلا الدارسين الغربيين للأردية يقبلون عليه ويتخذونه متناً ، ومن ثم طبع مراراً فى الهند ، كما ترجمه إلى الإنكليزية سميث ( L. F. Smith : *The Tale of the Four Durwesh* ، كلكتة سنة ١٨١٣ ) ، وثمة ترجمات أخرى ينسب الفضل فيها إلى دنكان فوربس Duncan Forbes وهولنگز Hollings وإيستوك Eastwick : وهناك أيضاً ترجمة فرنسية قام بها گارسان ده تاسى ( Garcin de Tassy : *Bag o Behar, Le jardin et le printemps, poème hindoustanie traduite en franças* ، باريس سنة ١٨٧٨ ) .

ولمير أمان كتاب آخر أقل شهرة يعرف باسم « گنج خوبى » وهو ترجمة حرّة نقل بها إلى الأردية رسالة « أخلاق محسنى » وهى رسالة أخلاقية كتبها حسين واعظ كاشفى : وتاريخ كتابة « گنج خوبى » متأخر عن كتابة « باغ وبهار » ، وقد حثه على بذل هذا النشاط الأدبى مدير كلية فورت وليام الدكتور گلكريست J.B. Gilchrist المتوفى سنة ١٨٤١ : وكتابات أمان مير تعد بصفة عامة من الكتب الأولى التى كان لها فضل عظيم فى قيام أسلوب بسيط طبيعى مباشر فى الأدب الأردى .

وكان أمان مير ينظم فى الحين بعد الحين متخذاً

الاسم الشعرى «لطف» ، ولكنه لم يبرز فى الشعر والظاهر أن غزلياته فقدت .

المصادر :

(١) Garcin de Tassy : *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie* الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٧٠ ، جـ ١ ص ٢٠٨ . (٢) R.B. Saksena : *A History of Urdu Literature* الله آباد سنة ١٩٤٠ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ . (٣) T.G. Bailey : *A History of Urdu Literature* كلكتة سنة ١٩٣٢ ، ص ٨١ . (٤) م. يحيى تنها : سير المصنفين ، دلهى سنة ١٩٢٤ ، جـ ١ ، ص ٧١—٧٨ ؛ (٥) سيد محمد : أرباب نثر أردو ، حيدر آباد الدكن ، سنة ٩٣٧ ، ص ٣٧—٦٤ ؛ (٦) حامد حسن قادرى : داستان تاريخ أردو ، آكرا سنة ١٩٤١ ، ص ٨٨ — ٩٢ . (٧) J. F. Blumhardt : *Catalogue of the Hindi, Punjabi and Hindustani MSS in the Library of the British Museum* المخطوطات الهندوستانية رقم ٨٨ ؛ خورشيد [ عنايت الله Sh. Inayatullah ]

«أمانوس» : (انظر مادة «إلما داغ»)

+ «أمبالة» : مدينة فى البنجاب الشرقية بالهند ، على خط عرض ٣٠° ٢١َ شمالا ، وخط طول ٧٦° ٥٢َ شرقاً ، وتبعد ١٢٥ ميلا من دلهى على الطريق إلى سِرْهِند ، وتضم المدينة البلد القديم والمنازل التى على مسيرة أربعة أميال منه .

وقد بلغ عدد سكان أمبالة سنة ١٩٥١ : ١٤٦,٧٢٨ نسمة : وقد كان لأرباض أمبالة شأن هام فى التاريخ المتدى ، ومع ذلك فإن المدينة نفسها ذكرت أول ما ذكرت فى كتاب «سفرنامه قاضى تقى متقى» (بجنور ، سنة ١٩٠٩ ، ص ٢ وما بعدها) ، ويذكر هذا الكتاب أنها فتحت على يد المسلمين فى أيام الغزوة الثانية لمعز الدين بن سام سنة ٥٨٧ هـ (١١٩٢ م) ؛ ويذكر أن إيلتتمش (٦٠٨ — ٦٣٣ هـ = ١٢١١ — ١٢٣٦ م) قد أقام «قاضياً» لها : وفى سنة ٧٨١ هـ (١٣٧٩ م) استولى فيروز تغلق على المدينة هى وسامانة وشاه آباد . وعسكر فيها بابر فى حملته على پانيپت لخوض المعركة الفاصلة سنة ٩٣٣هـ (١٥٢٦ م) ؛ وكانت أمبالة سنة ٩٥٦ هـ (١٥٤٥ م) مشهد قتال شديد وقع بين العصاة النيازية القادمين من البنجاب وبين الجنود البطهانية يقودهم إسلام شاه سور ؛ وكانت المدينة فى العهد المغلى تابعة لسرهند والمعسكر الأثير لدى سلاطين المغل فى سيرهم إلى لاهور أو كشمير (ولا يزال مكان معسكرهم يعرف باسم «باد شاهى باغ») ، وكذلك كانت أمبالة مركزاً للنشاط الثقافى ، وقد ذكر اثنان من علمائها هما عبد القادر ونور محمد فى «مكتوبات» أحمد سرهندى (جـ ١ ، رقم ٢٨٤ ؛ جـ ٢ ، رقم ٥٦ ، ٦٣ ، ٩٤ ؛ جـ ٣ ، رقم ٣١٧) ؛ وازدهر فيها عدد من المدارس فى أيام شاه جهان ؛ وقد كان صادق مطّلبى مصنف «آداب عالمگيرى» وهى مجموعة من رسائل أورنگزيب ، ممن خرجوا

من أمبالة ؛ وفى سنة ١١٢٢ هـ ( ١٧١٠ م ) احتل السيخ المدينة بقيادة بنده بيراگى ؛ وفى غضون الفوضى التى أعقبت الهزيمة المنكرة التى ألحقها أحمد شاه درّانى بالمراهطة سنة ١١٧٥ هـ (١٧٦١م) واضمحلال إمبراطورية المغل احتـــل أمبالة سنة ١٧٦٣ المغامر السيخى سنگات سنغ ، فلما توفى هذا المغامر انتقلت إلى يد صهره دهيان سنغ ، وأجّرها هذا إلى گور بخشى سنغ كبكا ، ولما توفى گور بخشى سنة ١١٩٨ هـ ( ١٧٨٣ م ) خلفته أرملته مائى ضياكور ؛ وطردها سنة ١٨٠٨ رنجيت سنغ ، ولكن البريطانيين ردوها إلى ما كانت عليه فى السنة التالية ؛ ولما توفيت مائى سنة ١٨٢٣ م انتقلت المدينة إلى حوزة شركة الهند الشرقية ؛ وظلت أمبالة هادئة خلال أيام « العصيان » وفيها عقدت سنة ١٨٦٤ « محاكمات أمبالة » التى أعقبت حملة أمبيلة التى شنت على أتباع أحمد بريلوى ؛

وأمبالة مركز حربى على السكة الحديدية وقاعدة عسكرية وجوية هامة ، كما أنها سوق ناشطة للحبوب ، وتشتهر بسجاجيدها القطنية ؛ وبها جامع من العهد البطهانى وبعض عمد أقامها شير شاه سور ، ويجدر بنا أن نذكر أيضاً ضريحى حيدرشاه ختّى وصائن توكل شاه ، والمسجد الجامع الذى يحاكى المسجد الأقصى ؛ .

المصادر :

(١) Gazetteer of the Ambala District ، سنة ١٨٩٢ — ١٨٩٣ . (٢) Imp. Gaz. of India ، ص ٢٧٦ ، ٢٨٧ ؛ (٣) محمد صالح كَنْبُه : عمل صالح ( المكتبة الهندية ) ، ج ١ ص ٦٢٥ ؛ ج ٣ ، ص ١٨ (٤) عبد الحميد لاهورى : بادشاه نامه ( المكتبة الهندية ) الفهرس ؛ (٥) شمس سراج عفيفى : تاريخ فيروز شاهى ( المكتبة الهندية ) الفهرس ؛ (٦) مذكرات بابر ، ترجمة Leyden & Erskine ، ص ٣٠٢ ؛ (٧) *The Life and Times of Humayun* : Ishwari Prasad كلكتة سنة ١٩٥٥ ، ص ١٨١ ، ١٨٧ ؛ (٨) *History of Sahjahan* : Banarsi Prasad Saksena *of Delhi* ، الله آباد سنة ١٩٣٢ ، ص ٢٤٨ ؛ (٩) *Chiefs and Families of Note in* : Lepel Griffin *the Punjab* ، ص ١٠٠ ؛ (١٠) W.L. MacGregor : *A History of the Sikhs* ، ص ١٥٩ ؛ (١١) *History of the Punjab* : S.M. Latif ، كلكتة سنة ١٨٩١ ، ص ٣٢٨ — ٣٢٩ ، ٣٣٤ ، ٣٦٨ وما بعدها ؛ (١٢) *Later Mughal* : H.R. Gupta *History of the Punjab* ، لاهور سنة ١٩٤٤ ، ص ٢٩٧ ؛ (١٣) *Later Mughals* : W. Irwine ج ١ ، ص ٩٨ (١٤) *Our Indian* : W.W. Hunter *Musulmans* الطبعة الثانية ، كلكتة سنة ١٩٤٥ ، ص ٧٦ ؛

خورشيد [ بزمى أنصارى A.S. Bazmee Ansari ]

« إمبالمنك » : ( انظر مادة « حناطة » ) ؛

+ « أمبون » : الجزيرة الوسطى من جزائر ملاگا الجنوبية بإندونيسيا ، ونصف سكان الجزيرة

تقريباً من المسلمين ( حوالى ٢٥,٠٠٠ نسمة ) وخاصة فى جزئها الشمالى : وكان الإسلام قد دخل بالفعل فى هتو ، وهى محطة تموين لتجارة التوابل فى شرق جاوة ، وفى بعض القرى الأخرى ، وذلك قبل وصول البرتغاليين بالفعل سنة ١٥١٢ م ؛ وتقول الرواية المحلية إن دخوله تم على يد زعماء رحلوا إلى شرق جاوة ، وپاساى ، ومكة ؛ ولما انقضت أيام القرنين السادس عشر والسابع عشر المضطربة ظل المسلمون جماعة ثابتة مهملة وإن كانت ناشطة وبقيت بينهم اللغة الأصلية وكثير من الأزياء القديمة .

المصادر :

(١) *Oud en Nieuw Oost-Indien* : F. Valentijn، دور درخت سنة ١٧٢٤ ، جـ ٢ ، ٣ ؛
(٢) *Mededeelingen over den Islam* : H. Kraemer *op Ambon en Haroekoe* ، جاوة سنة ١٩٢٧ ، ص ٧٧—٨٨
(٣) *Het adatgrondenrecht* : F.D. Holleman *van Ambon en de Deliassers* ، دلفت سنة ١٩٢٣
(٤) *Adatrechtbundel* ، سنة ١٩٢٢ ، ص ٦٠—٦٤ ؛ سنة ١٩٢٥ ، ص ٣٥٤ — ٣٧١ ؛ سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٠١—٢٠٨ ؛ سنة ١٩٣٣ ، ص ٤٣٨—٤٥٩ ؛

[ J. Noorduyn نوردوين ] خورشيد

« أَمَة » : هى الأنثى من الرقيق ، والجارية ( انظر مادة « عبد » )

« أمثال » : جمع مثل ( انظر هذه المادة )

« أُم دُرْمان » : مدينة بالسودان المصرى الإنكليزى(١) على الشاطئ الغربى لنهر النيل جنوبى التقاء النيل الأزرق بالنيل الأبيض ؛ وقد شيد جسر من الصلب ذو سبع عيون فيما بين عامى ١٩٢٥ — ١٩٢٨ فوصل ما بين الخرطوم ( انظر هذه المادة ) وأم درمان ، وأصبحت هاتان المدينتان تكوّنان هما والخرطوم البحرية على الشاطئ الأيمن للنيل الأزرق مدينة واحدة ؛ ولما كانت الخرطوم مقر الحكومة ومركز التجارة الخارجية فقد اصطبغت بصبغة أوربية وشرقية ، بينما ظلت أم درمان مركزاً للحياة الوطنية وتركزت فيها تجارة السودان الداخلية ؛ ويبلغ عدد سكان هذه المدينة نحواً من ١١٠,٠٠٠ نسمة(٢) أغلبهم من الوطنيين الذين نزحوا إليها من أنحاء السودان المختلفة ؛

وترجع أهمية أم درمان إلى عهد قريب ، فقد كانت فى أول أمرها قرية خاملة الذكر فى أرض فتيحاب ، وهى بطن من بطون قبيلة جموعية ، ثم عرفت بأنها موطن زاهد من أولياء الله يدعى حمد بن محمد المعروف بحمد ولد أم مريم ، وقد عاش من عام ١٦٤٦ إلى ١٧٣٠ م ( انظر MacMichael : *History of the Arabs in the Sudan* ، جـ ٢ ص ٢٧٧ ) ونبه ذكرها لأول مرة عندما حصنها غوردون پاشا ليصد عن

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة ، وقد اصبح السودان جمهورية عربية مستقلة .

(٢) بلغ عددهم سنة ١٩٥٠ : ١١٧,٥٠٠ نسمة

الخرطوم غارة جيش الدراويش بقيادة محمد أحمد ( انظر هذه المادة ) الذى استولى على أم درمان فى ١٥ يناير سنة ١٨٨٥ أى قبل سقوط الخرطوم ونهبها بعشرة أيام . وفى عهد عبد الله خليفة محمد أحمد أصبحت أم درمان مقر حكومة الأسرة المهدية والمركز الدينى لهذه الفرقة الجديدة : وشيد قبر المهدى ذو القبة فى وسطها وفقاً للتخطيط الذى وضعه أسير مصرى ، وعرف منذ ذلك الوقت باسم « بقعة المهدى » : وبأمر الخليفة أصبح الناس يستعيضون عن الحج إلى مكة بزيارة هذه البقعة ؛

وعمل الخليفة على توطيد سلطانه ، فأغرى جموعاً كثيرة من عشيرته على سكنى أم درمان ، فنزحت إليها قبائل التعايشة والبقارة الذين يقطنون السودان الغربى ، وأخذوا يعتمدون فى معاشهم على سلب السكان الذين يعيشون فى حوض النهر . وأطلق المهدية على نزوح السكان لفظ الهجرة تمشياً على ما جروا عليه من إيجاد شبه بين حياة محمد أحمد وأصحابه وحياة المسلمين فى صدر الإسلام .

واضطردت زيادة السكان فى أم درمان ، إذ نزح إليها عدد كبير من رجال القبائل فى مختلف البقاع نزولا على إرادة الخليفة الذى قصد إلى أن يجمع فيها الجموع لأغراض سياسية أو حربية . واتسعت رقعة هذه المدينة فى غير نظام وأصبحت تتكون من قصور الخليفة وكبار أمرائه ومن مجموعة من أكواخ القش تمتد نحو ستة أميال من الجنوب إلى الشمال : وكان مسجد الخليفة عبارة عن فناء رحب وسط المدينة يحيط به أسوار من الآجر .

ويستطيع من يريد معرفة تخطيط أم درمان فى عهد الخليفة أن يرجع إلى كتاب سلاطين ( Sir Rudolf von Slatin : *Fire and Sword in the Sudan* )

وأعادت الجيوش المصرية الإنكليزية فتح السودان بقيادة السرهربرت كتشنر ( انظر فيما بعد ) فى وقعة أم درمان التى حدثت يوم ٢ سبتمبر سنة ١٨٩٨ بالقرب من قرية كرّيرى على مسيرة بضعة أميال شمالى هذه المدينة . وتحضرت هذه المدينة فى عهد هذا الحكم الجديد وشقت فيها الطرقات وسيرت فيها عربات الترام وأنيرت بالكهرباء . وأصبحت بيوت أهل اليسار ودور الحكومة تبنى بالآجر والحجر ، وظل الجزء الأكبر من المدينة يتألف من مساكن مربعة الشكل مبنية بالطين شأن جميع المدن فى شمالى السودان . وبقيت الأسواق المزدحمة محتفظة بطابعها الشرقى والإفريقى . وبالمدينة إلى جانب جامع الخليفة معهد يعرف باسم « المعهد العلمى » يرأسه شيخ العلماء وتدرس فيه العلوم الإسلامية ؛ والقضاة الشرعيون ينتخبون من طلبة كلية غوردون بالخرطوم .

أما التعليم المدنى فيقوم على مدرسة ثانوية تابعة للحكومة وعدد من الكتاتيب والمدارس الأهلية ومدارس الإرساليات .

المصادر :

(١) Baedeker : *Egypt and the Sudan* ، الطبعة الثامنة ، ليبسك سنة ١٩٢٩
(٢) W.S. Churchill : *The River War* ، لندن سنة ١٨٩٩
(٣) H. A. MacMicheal : *History of the Arabs in the Sudan* ، كمبردج سنة ١٩٢٢
(٤) Rudolf von Slatin Pasha :

*Report on the* (٥) *Fire and Sword in the Sudan Administration, Finances and Condition of the Sudan*, (*H. M. Stationary office, London* 1925 )
[ S. Hillelson هلسون ]

* «أمر»: اصطلاح يرد فى كثير من آيات القرآن بالمعنى المعروف، أى الأمر الإلهى (بحث بقلم *The Amr of God in the Koran* : J.M.S. Baljon سيظهر فى *Acta Orientalia* )، وهذه الآيات القرآنية كانت منطلق أنظار المتكلمين والفلاسفة، تلك الأنظار التى تأثرت فيها النظرة الإسلامية كثيراً بأقوال ذات أصل هيلينى حتى فقدت كل صفة مميزة لها. ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح نفسه ليس له فيما يظهر مقابل فى المصطلح اليونانى الخاص بتلك المسائل حتى ليبدو لنا أن الأفكار الكلامية المختلفة عن الأمر الإلهى كانت فى الأصل من تصور المسلمين.

وهذا الرأى الذى انتهى إليه يدعم النظريات التى تقول إن النسخة المطولة من «إلهيات أرسطو» — وهى النسخة التى كانت أساس الترجمة اللاتينية والتى كشف بوريسوف Borisov عن أصلها العربى — قد بسطت وتوسع فيها فى بيئة إسلامية. والواقع أن فى هذه النسخة فقرات تتناول نظرية «الأمر»: على أن كون هذه النظرية — كما تظهر فى هذه النسخة — تطابق أقوال بعض متكلمى الإسماعيلية أمر له دلالته: فمن الراجح كل الرجحان أن الكتاب الإسماعيلية وصاحب النسخة المطولة من الإلهيات قد رجعوا إلى مصدر واحد لا يمكن مع ذلك التحقق منه.

وتقول النسخة المطولة من الإلهيات إن «الأمر» من مدلولات «كلمة» الله ويطلق عليه أيضاً إرادته التى هى وسيط بين الخالق والعقل الأول والعلة المباشرة لهذا العقل، ويمكن بوجه من الوجوه أن ننعته بعلة العلل؛ ويمكن كذلك أن نسميه «ليس بشىء» لأنه فوق الحركة والسكون. والعقل الذى هو أول ما خلق يتحد بالكلمة اتحاداً حتى ليكون هو والكلمة سواء.

وهذه النظرية تتردد بنصها أو تكاد بين الإسماعيلية، مثال ذلك «خوان إخوان» المنسوب إلى ناصر خسرو. على أن كتابات أخرى تندرج تحت اسم ناصر خسرو ظهرت فيها خلافات فى المبادئ: فكتاب «زاد المسافرين» لا يقول بصحة النظرية المبسوطة فى كتاب «خوان إخوان» التى تقول بأن «الأمر» هو «الإبداع»: ويقول كتاب «كشايش ورهايش» إن «الأمر» هو «الموجود الأول»، على حين يعرّفه كتاب «خوان إخوان» بأنه «لاموجود».

وثمة كاتب إسماعيلى آخر هو حميد الدين الكرمانى يقول فيما يظهر إن «الأمر»: «مادة» صدرت عن الله واتحدت بالعقل. وفى رأيه أن «الأمر» ليس أسمى من العقل، إذ هو يتفق مع متكلمى الإسماعيلية الآخرين فيقول إنه هو وإرادة الله سواء.

وفى «روضة التسليم» أو «التصورات» ( طبعة إيفانوف *W. Ivanow*، ص ٥٤،

وانظر ٢٩ ) وهو كتاب إسماعيلي ينسب إلى نصير الدين الطوسي ، ترتبط نظرية « الأمر » الإلهي بفكرة المراتب النفسية التي تبدأ بالحس ثم « الوهم » ثم « النفس » ثم « العقل » ثم تنتهي بالأمر .

وثمة تشابه معين بين أقوال الإسماعيلية وفكرة « الأمر » التي نجدها في المحاورات الكلامية التي اشتهرت باسم « كوزرى » والتي كتبها المفكر اليهودي يهوذا هليفي : فالظاهر أنه من ناحية يذهب ، أو على الأقل يذهب ، إلى إمكان القول بأن الأمر الإلهي هو الإرادة ( طبعة Hirschfeld ، ص ٧٦ ) ، ويعرف من ناحية أخرى الأمر الإلهي بأنه القدرة التي توهب للرسول باعتبارها ملكة فطرية فيه تسمو على العقل ( انظر مثلا ، ص ٤٢ وما بعدها ) .

واعتمادا على الآية ٥٣ من سورة آل عمران يجعل الأمر أحياناً ضد الخلق : ومن ثم يدل المصطلح الأول على خلق الجواهر الروحية أو هذه الجواهر نفسها ، على حين يدل المصطلح الثاني على خلق الجواهر المادية أو هذه الجواهر نفسها ( انظر مادة « عالم » ؛ أما عن التباين بين « الأمر » و « الخلق » عند ابن حنبل فانظر Massignon : La passion d'Al-Hallaj ، جـ ٢ ، ص ٦٢٧ ، تعليق ٢ ) . وهذه الفكرة تتردد في بعض كتابات الإسماعيلية ، مثل كتاب « التصورات » ( ص ٥٥ ) حيث يكون لها شأن في فكرة « الأمر » بالمعنى الذي أسلفنا إيضاحه ؛ وفي المتون المتصلة بالمذهب الإسماعيلي مثل « رسائل إخوان الصفا » ( انظر Goldziher في R. E. J. ، سنة ١٩٠٥ ، ص ٣٨ ، تعليق ٤ ) وفي « الخلاف بين الصابئة والحنيفية » . وهذا الخلاف ماثل في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ( طبعة أحمد فهمي محمد ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ، جـ ٢ ، ص ١١٨ ) ، وهو كاتب من أهل السنة ، ومع ذلك ففي مقال ممثل الحنيفية نجد أفكاراً شائعة بين الإسماعيلية ، ولكنها مصوغة على نحو يتحاشى النيل من مذهب أهل السنة . وقد جاء في « جامع الحكمتين » المنسوب لناصر خسرو ( طبعة كوربان Corbin ، ص ١٥٤ ) أن « عالم الأمر » هو الطبقات عند الإسماعيلية ، أما « عالم الخلق » فهو العالم الطبيعي .

وثمة موضوع آخر ، يتناوله الصوفية كثيراً ، وهو التناقض ، الذي يذهب البعض إلى أنه ممكن ، بين الأمر ، أي أمر الله بفعل فعل ، وإرادته تعالى التي تمنع هذا الفعل .

المصادر :


(١) A. Borisov: O b iskhodnoy tochke volyunta- risma Solomona Ibn Gabirolya في Bu letin de l' Académie de l'U.R.S.S. ، سنة ١٩٣٣ ، ص ٧٥٥ — ٧٦٨ ؛ (٢) H. Corbin في طبعته لكتاب « جامع الحكمتين » ، الدراسة التمهيدية ، ص ٧٥ ؛ (٣) L. Goldziher : Le amr ilahi ( ha-inyan ha-elohi ) chez Juda Halévi في R.E.J ، سنة ١٩٠٥ ، ص ٣٢ — ٤١ ؛ (٤) L. Massignon : La Passion d'Al-Hallaj ، جـ٢ ، ص ٦٢٤ وما بعدها ؛ (٥) S. Pines : Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismailienne في Bul etin des Etudes

*Historiques Juives* ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ، ص ٧ وما بعدها ؛ (٦) الكاتب نفسه : *La longue recension de la Théologie d' Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne* في *R.E.I.* سنة ١٩٥٤ (٧) J.M.S. Balyon Jr: *Amr in the Koran* في *A.O.*، جـ ٢٢ ؛ (٨) وانظر عن فكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مادة « المعتزلة »

[ S. Pines بينس ] خورشيد

« امرؤ القيس » : هو حُنْدُج بن حُجْر ، شاعر عربي من قبيلة كِنْدَة التى هاجرت من اليمن ، عاش فى القرن السادس الميلادى ، وقد أنشأ جده حجر آكل المرار حوالى ٤٨٠ م إمارة بنجد اضمحلت فى عهد خلفائه ، وكان امرؤ القيس من العشاق الذين يميلون إلى العبث ، ويقال إن أباه حجراً طرده لتشبيبه بفاطمة بنت العُبَيْد من قبيلة بنى عُذْرَة . ويروى أيضاً أن أباه أمر مولى له يدعى ربيعة أن يقتله ولكن ربيعة ذبح جؤذرا صغيراً وأتاه بعينيه ( ابن قتيبة : كتاب الشعر ، ص ٤٨ ، س ٧—١١ ) .

وهلك حجر فى الوقعة التى حدثت بينه وبين قبيلة بنى أسد الثائرة ، ففقد امرؤ القيس بذلك ملكه ، وهام على وجهه ومن ثم لقب بالملك الضليل ، ثم تبعه أعداؤه فاستجار بالسموءل أمير تيماء ، وكان يعيش فى حصن الأبلق ، ويدين بدين وسط بين المسيحية واليهودية .

وعمل الإمبراطور يوستنيانوس بنصيحة الحارث ابن أبى شمر الغسانى والى بادية الشام ، فدعا امرأ القيس إلى القسطنطينية حوالى عام ٥٣٠ م ليستعين به على الفرس . ومكث هذا الشاعر طويلا بالقسطنطينية ثم استعمل على الشام وعلى القبائل التى تعيش هناك على الحدود ، ومن ثم لُقب بلقب فيلارق Phylarck أى الوالى ، ولكنه توفى فى أنقرة فيما بين عامى ٥٣٠ و ٥٤٠ م أثناء رحيله لتولى منصبه هذا ( انظر Noldeke فى مادة معلقات فى دائرة المعارف البريطانية ) . وتزعم الرواية العربية أن يوستنيانوس أراد أن يثأر لشرفه الذى لوثه امرؤ القيس بتغريره بابنته فخلع عليه حلة فظهرت فى جسمه قروح ، ومن ثم عرف بذى القروح ، والحق إنه لم يكن ببلاط يوستنيانوس أو ببلاط خلفه يوستنيوس أميرة لها نفس الأوصاف التى ذكرها امرؤ القيس .

ويقال أن امرأ القيس هو أول من قصّد القصائد ووضع قواعد للشعر العربى ، كما كان أول من أنشأ القصائد التى يستوقف فيها الشاعر خليليه ليبكيا معه وبذلك بعث روحاً جديداً فى الشعر العربى القديم الذى كان مقصوراً على الرجز . إلا أننا نشك فى أن أشعاره قد وصلت إلينا فى وزنها الأصلى وإن كان السير تشارلز ليال Sir Charles Lyall قد بين أن استعماله لضرب نادر من بحر البسيط واتفاقه فى طرائق الشعر مع عبيد ابن الأبرص دليل على صحة ما وصل إلينا من شعره .

وكان امرؤ القيس حر الفكر ، يدلنا على ذلك أنه عند ما رأى القدر يحول بينه وبين الثأر لأبيه ، رمى رأس الصنم ذى الخلصة بمدينة تبالة بالأسهم الثلاثة التى يستقسم بها .

وامرؤ القيس معناها رجل من بنى قيس ، ولو أننا لا نعرف على التحقيق أكانت قيس رفيقة للإلهة مناة أو أنها اسم لمعبدها(*Nabataische* : Euting ، رقم ٢ ؛ *Inschriften aus Arabien* : Ph. Berger ، *Histoire de l'écriture* ، ص ٢٧٤ وما بعدها ؛ *Corpus inscr. Semit* ، جـ ٢ ، ص ١٩٨ ؛ *Hist. des Arabes avant l'Islam* : Dussaud ، ص١٢٥ ؛ *Reste arab. Hidentums*: Wellhausen ، ص ٦٧ ) .

وهناك قصيدة من قصائده محفوظة بالمجموعة المعروفة بالمعلقات ، وقد نقلها إلى اللغة اللاتينية ڤارنر L. Warner ونشرها لت Lette فى ليدن عام ١٧٤٨ ، ونقلها إلى اللغة الإنكليزية جونز Sir W. Jones ، لندن سنة ١٧٨٢ ، وأعاد طبعها كلوستون Clouston فى *Arabian Poetry* ، گلاسكو عام ١٨٨١ م ص ١–١٤ ، وطبعها جونسون Johnson فى لندن عام ١٨٩٤ ؛ ونقلها إلى اللغة السويدية بولمر B. M. Bolmeer ، لندن عام ١٨٢٤ ؛ وإلى الفرنسية ده ساسى de Sacy فى *Mém. de l'acad. des Inscr.* ، المجلد ١ ، ص ٤١١ ؛ وكوسان ده پرسيڤال Coussin de Perçeval فى *Essai sur l'histoire des Arabes* ، جـ ٢ ، ص ٣٢٦–٣٣٢ و رو Raux ، ونقلها إلى اللغة الألمانية هارتمان Hartmann عام ١٨٠٢ ونولدكه وجاندز Noldeke & Gandz ، وإلى الروسية موركس Murkes .

ومعظم طبعات امرئ القيس عليها شرح للزوزنى ( طبعت لأول مرة بمعرفة Hengstenberg فى بون عام ١٨٢٣ ) وطبع لت Lette مقتطفات من شرح النحاس للمعلقة فى ليدن عام ١٧٤٨ م ؛ وطبعه كاملا ا: فرنكل E. Frenkel فى هال عام ١٨٧٦ م ؛ وطبع Ch. Lyall شرح التبريزى لهذه المعلقة فى *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems* ، كلكته سنة ١٨٩٤م ؛ وشرح فرسلك المعلقة باللغة التركية ، الآستانة عام ١٣١٦ هـ .

وقد طبع ده سلان De Slane ديوان امرئ القيس بباريس عام ١٨٣٧م: *La Diwan d'Amro' l Kais* وطبعه آلوارت Ahlwardt فى *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets etc.* ، لندن سنة ١٨٧٠ م ، ص١١٥ وما بعدها ،وطبع ببومباى عام ١٣١٣ هـ ؛ وطبع مع شرح عاصم بن أيوب البطليوسى بالقاهرة عام ١٢٨٢ — ١٣٠٧ — ١٣٢٤ هـ ، وترجمه إلى اللغة الألمانية بتصرف Fr. Rückert : *Amrilkais, der Dichter und Konig* ، شتوتگارت وتوبنگن عام ١٨٤٣ .

المصادر :

(١) الأغانى ، جـ ٨ ، ص ٦٢ وما بعدها .
(٢) ابن قتيبة : كتاب الشعر ، طبعه ده خويه ، ص ٣٧ وما بعدها (٣) Cheikho : *Poètes arabes chrétiens* ، ص ٦ — ٦٩ (٤) ابن أبى الخطاب :

جمهرة ، ص ٢٩ — ٤٧ (٥) البغدادى : خزانة الأدب ، جـ ٥ ، فهرس گويدى Guidi (٦) العباسى : معاهد التنصيص ، ص ٥ — ٧ (٧) ابن بدرون ، طبعة دوزى ، ص ١١٧ — ١٢٠ (٨) الميدانى : مجمع الأمثال : فى مواضع مختلفة (٩) ابن نباتة : سرح العيون ، بولاق سنة ١٢٧٨ هـ ، ص ١٨١ — ١٨٣ (١٠) السيوطى : شرح شواهد المغنى ، ص ٦ — ٩ ؛ (١١) فقرات فى الحماسة للبحترى الذى صور ونشر بليدن سنة ١٩٠٩ م ، وطبعه شيخو عام ١٩١٠ ، انظر الفهرس (١٢) F.A. Müller: *'Imruulkaisi Mu'allaka* هال سنة ١٨٦٩ (١٣) Th. Noldeke فى *Sitzungsber der K. Akad. in Wien phil. Hist:* جـ ١٠١ ، جـ ١٤٠ ، ١٨٩٩ م (١٤) *Die Mu'allaqa des Imrul, quis, Ubers. und erkl. von S. Ganz,* فى *Sitzungsber. Wien Akad., phil. Hist.* جـ ١٧٠ ، سنة ١٩١٣ م (١٥) E. Griffini : *Una nuova qasida attribuita ad Imru'l-Qais* فى *Riv. di Studi orient.* ، جـ ١ ، ص ٥٩٥ وما بعدها (١٦) R. Geyer : *Imru'alqais Munsarih-Qasidah auf ishu, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch* ، جـ ٦٨ ص ٥٤٧ وما بعدها ، ص ٧٢٠ (١٧) إسكندر أغا : روضة الأدب ، بيروت سنة ١٨٥٨ ، ص ٢٥—٣٣ ؛ (١٨) الكاتب نفسه : تزيين نهاية الأرب ، بيروت سنة ١٨٦٧ ، ص ٥٩—٦٦ (١٩) Desvergers : *Arabie* ، ص ١٢٩ — ١٣٠ (٢٠) Caussin de Perçeval : *Essai* ، جـ ٢ ، ص ٣٠٢ — ٣٣٢ (٢١) Perron : *Femmes Arabes* ، ص ٩١—١٠١ (٢٢) Ahlwardt : *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte* ، گريفسفالد سنة ١٨٧٢ م ، ص ٧٢ وما بعدها (٢٣) الكاتب نفسه : *über Poesie und Poetik der Araber* ، گوتا ١٨٥٦ ، ص ١٠ — ١١ (٢٤) R. Basset : *Poésie arabe anteislamique* باريس سنة ١٨٨٠ فى مواضع مختلفة (٢٥) H. Derenbourg فى *Etudes de critique et d'histoire* ، جـ ٧ من *la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes* ، قسم العلوم الدينية (٢٦) Krymskii : *Arabskaia Literatura* ، موسكو سنة ١٩١١ م ص ١٦٢ — ١٧٧ (٢٧) Sir C. Lyall : *Translations of ancient Arabian Poetry* ، ص ١٠٣—١٠٦ (٢٨) دواوين عبيد بن الأبرص إلخ ص ٤ وما بعدها (٢٩) C. Brockelmann : *Gesch. der arab. Litter.* ، جـ ١ ، ص ٢٤ (٣٠) Huart : *Litterature Arabe* ، ص ١٠ (٣١) I. Pizzi : *Letteratura araba* ، ص ٣٩ (٣٢) Nicholson : *A Literary History of the Arabs* ص ١٠٣—١٠٧ .

[ إيوار Huart ]

« أَمْرِتْسَر » : قصبة قسم من أقسام البنجاب يعرف بالاسم نفسه ، وبلغ عدد سكانها وفقاً لتعداد عام ١٩٠١ : ١٦٢,٤٢٩ نسمة منهم ٧٧,٧٩٥ مسلمون و ١٧,٨٦٠ من السيخ . وأسس هذه المدينة رام داس ، الگورو الرابع للسيخ عام ١٥٧٤ م وأكمل خلفه أرجون المعبد الذهبى : « دربار صاحب » الذى يتعبد فيه السيخ ، وهذا المعبد على

الجزيرة وسط الصهريج المقدس « أمرته ساراس » والراجح أن يكون اسم المدينة قد أخذ منه .

واضطر خلفاء أرجون إلى هجر أمرتسر، ولم يعد إليها آخر الأمراء ( من الگورو ) إلا عام ١٧٠٨ ؛ وقد هدم نادر شاه المعبد الذهبي عام ١٧٦٢ ، ولكن أعيد تشييده بعد أن ترك هذا الملك الهند ، وأصبحت أمرتسر عاصمة ولاية السيخ المستقلة ، وخضعت للحكم الإنكليزى هى وبقية البنجاب عام ١٨٤٩ .

وتشتهر أمرتسر الآن بصناعة السجاد ونسج الحرير .

المصادر :

(١) Imperial gazetteer

[ هوروفتز Horovitz ]

+ أَمْرِتْسَر : قصبة كورة فى البنجاب من أعمال الهند ، وقد بلغ عدد سكان المدينة سنة ١٩٥١ : ٣٢٥,٧٤٧ نسمة ، وعدد سكان الكورة فى السنة نفسها ١,٣٦٧,٠٤٧ منهم ٤,٥٨٥ مسلماً . وقد أخذ عدد سكان الكورة من المسلمين يتناقص تناقصاً شديداً بعد التقسيم . وقد أنشأ المدينة الا « گورو » الرابع من السيخ ( انظر هذه المادة ) رام داس ( ١٥٧٤ — ١٥٨١ م ) على أرض وهبها الإمبراطور أكبر ، وهناك كشف عن الصهريج المقدس الذى نسبت إليه المدينة ( أمرته ساراس أى « بركة الخلود » ) ، وكانت من قبل تعرف باسم گورو كاچك أو چك گورو ، كما كانت تعرف باسم رامداس پوره ) .

وقد أكمل الگورو التالى : أرجون ( ١٥٨١ — ١٦٠٦ م ) المعبد الذهبى ( هرماندر ) وهو المعبد الأكبر للسيخ . وفى سنة ١٧٦٢ دمّر أحمد شاه درّانى المعبد والصهريج ، ولكن السيخ لم يلبثوا أن أعادوا بناءه . ورسخ قدم سلطة السيخ المستقلة سنة ١٧٦٤ فزاد شأن المدينة ، وسخا حكام السيخ فى الإنفاق على المعبد كل السخاء وخاصة رنجيت سنغ . وانتقلت المدينة إلى حكم البريطانيين سنة ١٨٤٩ ، وظلت نحو قرنين تشتهر بأنها مستودع التجارة .

المصادر :

(١) Imperial Gazetteer ، جـ ٥ ص ٣١٩ وما بعدها . (٢) Sarkar : Fall of the Mughal Empire ، جـ ٢ ص ٤٨٧ (٣) H. R. Gupta : Studies in Later Mughal History of the Punjab (٤) Cunningham : The History of the Sikhs (٥) Gurmukh Singh : A Brief History of the Harimanda or Golden Temple of Amritsar (1894) (٦) Ratan Singh Bhangu : Prachin Panth Parkash (1830) فى Gurmukhi (٧) وانظر أيضاً مصادر مادة « سيخ » .

[ نور الحسن Nurul Hasan ] هورغيد

+ « أَمَرْكُوت » : بلدة على خط عرض ٢٥° ٢٢′ شمالا وخط طول ٦٩° ٧١′ شرقاً فى كورة تهار پركار بغربى پاكستان ، بلغ عدد سكانها سنة ١٩٥١ : ٥,١٤٢ نسمة منهم ١,٩٥٧ مسلماً ، وتقول الرواية إن الذى أنشأها فرع

الراجپوت السومره الذين دخلوا فى الإسلام أيام هلاء الدين خلجى ( ٦٩٤ — ٧١٦ هـ = ١٢٩٤ — ١٣١٦ م ) : وانتزع الراجپوت السودة البلدة من السومرة سنة ٦٢٤ هـ ( ١٢٢٦ م ) ، وفى سنة ٧٣١ هـ ( ١٣٣٠ م ) طرد السومرة الراجپوت السودة . ثم تسنم السودة مرة أخرى أريكة السلطان سنة ٨٤٣ هـ ( ١٤٣٩ م ) : وفى سنة ٩٤٩ هـ ( ١٥٤٢ م ) سعى همايون—بعد هزيمته على يد شير شاه — إلى الالتجاء إلى أمركوت لدى الأمير السودوى الذى يختلف فى اسمه فيقال حيناً بيرسال ويقال حيناً پرساد أو پرسيا .

وولد أكبر فى أمركوت فى الخامس من رمضان سنة ٩٤٩ ( ٢٣ نوفبر سنة ١٥٤٢ ) : ولما غزا عبد الرحمن خان خانان السند سنة ٩٩٩هـ ( ١٥٩٠ م ) أصبحت أمركرت جزءاً من إمبراطورية المغل ، ولكن أبا القاسم سلطان الأمير الأرغونى طرد الوالى المغلى منها سنة ١٠٠٨ هـ ( ١٥٩٩ م ) : وفى سنة ١١٤٩ هـ ( ١٧٣٦ م ) طرد والى السند نور محمد كَلْهُرا آخر زعماء السوده واستولى على البلدة. وفى سنة ١١٥٢ هـ ( ١٧٣٩ م ) ألزم نادر شاه نور محمد الطاعة ، وذلك أثناء عودة نادر شاه إلى فارس بعد نهبه دهلى : وبعد ذلك بزمن باع واحد من بيت كلهرا القلعة لزعيم جودهپور ثم انتزع التالپورية القلعة من هذا الزعيم سنة ١٢٢٨ هـ ( ١٨١٣ م ) وفقدت القلعة بعدُ أهميتها الحربية ، وانتقلت إلى حوزة البريطانيين مع فتحهم للسند سنة ١٨٤٣ ، وقد خرّب نور محمد سنة ١٧٤٦ القلعة القديمة التى ولد فيها أكبر ، ونور محمد هذا هو الذى بنى القلعة الجديدة . والمكان الذى ولد فيه أكبر على مسيرة نصف ميل من الشمال الغربى للبلدة ، يشار إليه بنصب من الحجر أقيم سنة ١٨٩٨ .

المصادر :

(١) Gazetteer of Sind, B ، جـ ٦ ، ص ٣٤ .
(٢) Imp. Gaz. of India ، جـ ١٤ ، ص ١١٧ — ١١٨ : (٣) گلبدن بيگم : همايون نامه ، ص ٥٨ : (٤) أبو الفضل : أكبر نامه ، جـ ١ ، ص ١٨٢ : (٥) تاريخ معصومى ، ص ١٧٧ : (٦) جوهر آفتا باچى : تذكرة الواقعات ، ترجمة أردية لمعين الحق ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٧٤ — ٧٥ : (٧) Erskine : Hist. of India under Babur and Humayon ، جـ ٢ ، ص ٢٥٠ . (٨) على شير قانع : تحفة الكرام ، جـ ٣ ، ص ٣٦ ، ١٠٩ : (٩) Journal of the Sind Hist. Society ، جـ ٢ ، ص ٤ . (١٠) Goldsmid : Historical Memoir on Shikarpur ، ص ١٧ — ١٨ (١١) H.T. Sorley : Shah Abdul Latif of Bhit ، ص ٣٠ (١٢) تاريخ ريگستان ( بالسندية ) كاراتشى سنة ١٩٥٦ ، ص ٦٩ ومابعدها (١٣) V.A. Smith : Akbar ، ص ١٣ (١٤) J. Tod : Annals and Antiquities of Râjast'han ، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩١٤ ، جـ ٢ ، ص ٢٥٣ : (١٥) D. Seton : History of the Caloras ؟

خورشيد [ بزمى أنصارى A.S. Bazmee Ansari ]

«أَمَزِيغ» ومؤنثه تَمَزِيغْت: اسم بربرى قبلى معناه الرجل الحر، وجمعه إمَزِيغن: يستعمل بهذا المعنى فى الريف وشلحة وشاوية ومنت وفى قصور جنوبى والشريس بدمنة وفى غدامس وجبل نفوسة. ويقلب حرف الزاى هاء فى غالب لهجات الطوارق فتصبح أمَهِيغ والجمع إمُهَغ فى المجّار، وقد يقلب حرف الزاى شيناً. وهذه الفروق نجدها منذ الأزمنة القديمة، فمثلا نجد أن اسم قبيلة مشوشة التى أغارت على مصر فى حكم الأسرة التاسعة عشرة هو الآن إمُشَغ وهو الاسم الذى يطلق على الأولمِّيد والقبائل الجنوبية، والمزيك الذين أغاروا على حدود مصر فى أواخر عهد الإمبراطورية القديمة قبل الفتح العربى. وهؤلاء جميعاً ينتسبون إلى القبائل التى يطلق عليها اليوم اسم أمزيغ (انظر مادة «البربر»).

[ باسيه René Basset ]

«أَمْسِلْفَلَد»: (انظر مادة «قوصوه»)

«أَمْغَر»: كلمة بربرية ترادف بالعربية «الشيخ» (انظر هذه المادة) بحكم سنه أو سلطانه، وهى تطلق عند الطوارق على زعيم جماعة قبلية يقوم بدور الوسيط بين الأمنوكل (انظر هذه المادة) وقبيلته (انظر Ch. de Foucauld: Dict. touareg-français، باريس سنة ١٩٥٢، جـ ٣، ص ١٢٣٧؛ H. Lhote: Les Touaregs du Hoggar، باريس سنة ١٩٤٤، ص ١٥٧–١٥٨) بل تطلق على زعيم حلف (H. Bissuel: Les Touaregs de l'Ouest، الجزائر سنة ١٨٨٨، ص ٢٣) والأمغر فى بلاد القبائل (انظر A. Hanoteau et A. Letourneau: La Kabylie et les coutumes kabyles، الطبعة الثانية، باريس سنة ١٨٩٣، جـ ٢ ص ٩) وبين الإمزيغن فى مراكش (G. Surdon: Institutions et coutumes berbères du Maghreb، طنجة – فاس سنة ١٩٣٨ ص ١٨٧ – ١٩٠) هو الرئيس الذى تنتخبه الجماعة (انظر هذه المادة) وهو فى الوقت نفسه الوكيل التنفيذى بين القبيلة أو القبائل التى تتكون منها الجماعة. أما جماعة الشلوح فى مراكش فإن الزعيم الذى تنتخبه الجماعة يلقب بلقب «المقدّم»، على حين أن الأمغر هو بصفة أخص الحاكم المؤقت الذى يدين بسلطانه للقوة لا للانتخاب المنظم (R. Montague: La vie sociale et politique des Berbères، باريس سنة ١٩٣١، ص ٨٧ وما بعدها، ٩٤ وما بعدها؛ G. Surdon: كتابه المذكور ص ٣٠٧).

[ پلاّ Ch. Pellat ] حورشيد

«أُمَّة»: هى الكلمة التى وردت فى القرآن للدلالة على شعب أو جماعة، وهى ليست مشتقة من الكلمة العربية «أمّ»، بل هى كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية «أُمّا» أو من الآرامية «أُمّيثا»، لذلك فلا صلة مباشرة بينها وبين

كلمة أمة التى تدل على معان أخرى مثل « حين من الزمن » ( سورة هود آية ٨ ؛ سورة يوسف ، آية ٤٥ ) أو « الجيل » ، وهذه نجدها فى القرآن أيضاً ( سورة الزخرف آية ٢٢ وما بعدها ) . وقد تكون الكلمة الأجنبية دخلت لغة العرب فى زمن متقدم بعض الشىء ( انظر ما يقوله هوروفتز عن نقش الصفا ، رقم ٥٢ ، ص ٤٠٧ ) ؛ ومهما يكن من شىء فإن محمداً أخذ هذه الكلمة واستعملها وصارت منذ ذلك الحين لفظاً إسلامياً أصيلا (١).

والآيات التى وردت فيها كلمة أمة — وجمعها أمم — فى القرآن مختلفة المعنى بحيث لا يمكن تحديد معناها بالتدقيق ؛ على أنه مما لا شك فيه أنها تدل دائماً على فئة أو طائفة من الناس تربطهم أواصر الجنس أو اللغة أو الدين ، وهم داخلون فيمن سيحاسبهم الله على ما كسبوا فى هذه الحياة . ونجد دلائل تؤيد هذا المعنى حتى فى الآيات التى وردت فيها كلمة أمة من غير نسبة إلى شىء ما مثل آية ١٦٤ من سورة الأعراف ، وآية ٢٣ من سورة القصص .

ويطلق لفظ الأمة للدلالة على الجيل فى آيات متفرقة ( سورة الأعراف ، آية ٣٨ ، وسورة فصلت ، آية ٢٥ سورة الأحقاف ، آية ١٨ ) ، بل وعلى جميع الكائنات الحية ( سورة الأنعام ، آية ٣٨ ) . ويراد بهذا اللفظ دائماً عند إطلاقه على هذه الكائنات أنها داخلة فيمن سيحشرون للحساب وأنها أهل للجزاء .

وأطلق لفظ الأمة شذوذاً فى آية واحدة ( سورة النحل ، آية ١٢٠ ) للدلالة على فرد هو « إبراهيم » ومعنى لفظ الأمة هنا أيضاً الإمام كما يقول علماء اللغة ، أو أن إبراهيم سمى أمة بصفته رئيس الجماعة التى أنشأها ؛ وذلك بإطلاق لفظ الكل على الجزء ، وفيما عدا هذا يدل لفظ الأمة دائماً على جماعات كبيرة ، أو على الأقل على جماعات تنطوى فى غيرها أكبر منها(٢) .

وقد أرسل الله لكل أمة رسولا ( سورة الأنعام ، آية ٤٢ ، سورة يونس ، آية ٤٧ ، سورة الرعد آية ٣٠ ، سورة النحل آية ٤٣ ، ٦٣ ؛ سورة المؤمنون ، آية ٤٥ ، سورة العنكبوت ، آية ١٨ ؛ سورة غافر آية ٥ ) أو نذيراً ( سورة فاطر ، آية ٢٣ و ٤٢ ) يهديهم إلى الصراط المستقيم ؛ ولكن هؤلاء الرسل أوذوا وكذّبوا كما وقع لمحمد ( سورة المؤمنون آية ٤٤ ، وسورة العنكبوت ، آية ١٨ ، وسورة غافر آية ٥ ) ؛ ولذلك فسيكونون يوم القيامة شهداء على من كذبهم وآذاهم ( سورة النساء آية ٤٠ ، سورة النحل آية ٨٤ و ٨٩ ، سورة القصص آية ٧٥ ، سورة البقرة الآية ١٤٢ ) ؛ وكل أمة ستحشر للحساب ( سورة الأنعام ، الآية ١٠٨ ؛ سورة الأعراف آية ٣٧ ، سورة يونس ، آية ٤٥ ، سورة الحجر ، آية ٥ ، سورة المؤمنون آية ٤٣ ، سورة النمل ، آية ٨٣ ، سورة الجاثية ، آية ٢٧ ) .

وفى الأمم المختلفة قوم أجابوا دعوة الرسل فاهتدوا إلى الصراط المستقيم ، وآخرون لم

يؤمنوا بما جاءوا به » (سورة النحل الآية ٣٦) ، ويصدق هذا بنوع خاص على أهل الكتاب .

ويسمى المهتدون من أهل الكتاب أمماً ( سورة آل عمران ، آية ١١٣ وما بعدها ، سورة المائدة ، آية ٦٥ ، سورة الأعراف آية ١٥٩ ، سورة البقرة ، آية ١٢٨ و ١٣٤ ، سورة الأعراف ، آية ١٦٧ و ١٨١ ، سورة هود ، آية ٤٨ ) ، وهم طوائف صغيرة فى جماعات كبرى .

وكثيراً ما يتعرض محمد لبحث مسألة اختلاف الناس أمماً بعد أن كانوا أمة واحدة : ويرى أن السبب الحقيقى لهذا الاختلاف هو إرادة الله التى لا نحيط بها : «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا . ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون » (سورة يونس ، آية ١٩ ، انظر سورة المائدة ، الآية ٤٨ ، سورةهود ، آية ١١٨ ، سورة النحل الآية ٩٣ ، سورة الشورى ، الآية ٨ ) .

ويقال أحياناً إن سبب الاختلاف هو بغى الناس وشقاقهم (سورة البقرة آية ٢١٣ ، سورة الأنبياء ، آية ٩٣ ، سورة المؤمنون ، آية ٥٣ ) ؛ وفى آية أخرى يرجع السبب إلى انقسام بنى إسرائيل إلى اثنتى عشرة أمة ( سورة الأعراف ، آية ١٦٠ ، انظر أيضاً آية ١٦٨ ) ؛ ويظهر أن أقوال محمد هذه — وفيها من الخطابة أكثر مما فيها من المنطق — إنما كانت إجابة على اعتراضات أثارها خصومه من أهل الكتاب ؛ وما كان النبى ليتعرض لهذه المسألة الصعبة من تلقاء نفسه .

أما فيما يتعلق بأمة محمد خاصة ، فنستطيع أن نتبين بعض الاختلاف والتبدل فى معنى كلمة أمة ، والمسألة هنا أسهل لأننا نعالج إلى حد ما مسألة تاريخية .

كان محمد فى أول رسالته يعتبر العرب عامة أو مواطنيه من أهل مكة أمة قائمة بذاتها . وكما أن الله أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السالفة ، فهو قد أرسل محمداً ليبلغ رسالة الله إلى الأمة العربية ، ويبين لها طريق النجاة ، ولم يكن قد بعث فيها رسولا من قبل ؛ وقد كذب وأوذى أشد الإيذاء ، شأن من سبقه من الرسل . وبعد أن قطع النبى علاقاته مع أهل مكة الوثنيين ، وهاجر هو وأصحابه إلى المدينة ، أسس جماعة جديدة تجعل أهل المدينة جميعا ، جماعة سياسية واحدة ، بما فيهم المسلمون ومن لم يستجيبوا إلى دعوته الدينية ؛ وينص كتاب النبى بين المهاجرين والأنصار الذى وضعت فيه أسس هذا الحلف نصاً صريحاً على أن أهل المدينة بما فيهم اليهود يكوّنون أمة (ابن هشام ص ٣٤١ وما بعدها ، ص ٣٤٢ وما بعدها ) ؛ على أن الصبغة السياسية الغالبة فى هذه الأمة الجديدة إنما كانت موقتة : فلم يكد محمد يحس أن مركزه قد توطد فى المدينة ويرى انتصاره فى حروبه مع كفار مكة ، حتى استطاع أن يخرج من جماعته السياسية الدينية أهل المدينة ، (وخصوصاً اليهود) الذين لم يعتنقوا الدين الذى جاء به . وبمرور الزمن صارت أمته

تألف من المسلمين وحدهم ، وصار يعتبر المسلمين أمة ، ويؤكد صفاتهم الخلقية والدينية (سورة آل عمران ، آية ١٠٤ ، ١١٠ ) ، ويعتبرهم خير أهل الكتاب الذين كان حالفا لهم .

وكان من أثر قطعه للصلة بأهل الكتاب أن بدأ يميل شيئاً فشيئاً إلى أهل مكة وإلى الكعبة مركز عبادتهم (انظر فى هذا سورة البقرة ، آية ١١٩ وما بعدها ، وخصوصاً آية ١٢٢ ؛ سورة الحج ، آية ٣٥ و ٦٦ ) ، وإنما كان رجوعه إلى فكرته الأولى فى إنشاء أمة تشمل العرب جميعاً رجوعاً ظاهرياً ، فالحقيقة أن النتيجة الأخيرة التى وصل إليها تختلف اختلافاً جوهرياً عن النقطة التى بدأ منها ؛ فإن فكرة إنشاء أمة عربية — وهى الفكرة التى أخذها محمد أول الأمر قضية مسلمة — لم تتم إلا بعد جهد عظيم .

على أنه إذا كانت الأمة التى أنشأها أول الأمر هى من العرب ، فقد كان هذا أمراً ثانوياً . أما الأمر الجوهرى فهو الأساس الدينى الذى قامت عليه ، فبعد أن كانت أمة من العرب ، صارت أمة من المسلمين ، ولا عجب أنه لم يكد محمد يموت حتى انتشرت إلى ما وراء جزيرة العرب وأصبحت بمرور الزمن وحدة كبيرة تشمل أجناساً وأمماً مختلفة .

المصادر :

(١) E.W. Lane : An Arabic English Lexicon ج ١ ، ص ٩٠
(٢) J. Horovitz : Koranische Untersuchungen ، طبعة برلين وليپسك سنة ١٩٢٦ ، ص ٥١ — ٥٣
(٣) الكاتب نفسه : Jewish Proper names and Derivatives in the Koran ( Hebrew Union College Annual ) ج ٢ ، سينسناتى سنة ١٩٢٥ ص ١٤٥ — ٢٢٧ وص ١٩٠
(٤) K. Ahrens فى مجلة Z.D.M.G.N.F. G. عدد ٩ ص ٣٧
(٥) Buhl-Schaeder : Das leben Muhammeds ، طبعة ليپسك سنة ١٩٣٠ ، ص ٢٠٩ — ٢١٢ (انظر مراجع أخرى ، ملحوظة رقم ٢٤ ) ، ٢٧٧ ، ٣٤٣ — ٣٤٥
(٦) Snouck Hurgronje : Der Islam (Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religions geschichte) ص ٦٥٨ — ٦٦٠ ومابعدها . ولمعرفة ما يتعلق بكلمة أمة فى الحديث انظر المراجع المذكورة مادة Community فى كتاب A. J. Wensinck : A Handbook of Early Muhammedan Tradition طبعة ليدن ١٩٢٧ .

[ ر. پاريه R. Paret ]

## تعليق على مادة « أمة »

(١) يزعم كاتب المادة أن هذه الكلمة دخيلة فى اللغة العربية ، مأخوذة من العبرية أو الآرامية ، وهذه دعوى عريضة يدعيها هؤلاء الناس دائماً فى كل كلمة عربية يوجد بمعناها كلمة فى لغة أخرى وتتفقان فى حرفين فأكثر ، ولو بتقارب المخارج فى الحروف أو مع التصحيف والتحريف ، وما نراه بعيداً عنهم أن يدعوا مثل ذلك إن اتفقتا فى حرف واحد ! وليس من شك فى أن الكلمة مستعملة فى لغة العرب قبل الإسلام وقبل نزول

القرآن ، ومع ذلك فإن الكاتب نخشى أن يسترسل في ادعائه فرضى أن يقر باحتمال دخولها فى لغة العرب « فى زمن متقدم بعض الشيء ! ! » :

« ومن الثابت تاريخياً أن اللغة العربية واللغة العبرية متشابهتان أو متقاربتان ، ولم يمكن الجزم بأيهما أسبق وأقدم من الأخرى فتكون المتأخرة فرعاً من السابقة ، أو بأنهما كلتيهما فرعان من لغة أخرى أقدم منهما : فلا يسوغ الجزم فى أية كلمة بأنها مأخوذة من إحدى اللغتين لأختها ، وإن كنا نرجح أن العربية أسبق وأقدم من العبرية ترجيحاً فقط : وقد كانت فى جزيرة العرب أمة ضخمة ، حينا جاء إبراهيم عليه السلام إلى مكة بأم ولده هاجر ومعهما ابنهما إسمعيل عليه السلام ، ( انظر قصص الأنبياء لأستاذنا الشيخ عبد الوهاب النجار ص ١٣٦ — ١٣٧ من الطبعة الثانية ) : وقد كانت لهذه الأمة لغة قطعاً ، وليس هناك دليل على أنها لغة أخرى غير العربية التى بقيت حية نامية متوارثة فيهم إلى عصر النبوة ثم إلى عصرنا هذا ثم إلى ما شاء الله : وما يدرينا لعل إبراهيم اقتبس كثيراً من ألفاظ هذه اللغة إلى لغته حين كان يزور ابنه فى مكة ويبنى معه الكعبة المقدسة بأمر ربه ، ولعل جوار الأمتين وتواصلهما بالتجارة ونحوها له أثر فى انتقال بعض الكلمات من إحدى اللغتين إلى الأخرى ، إن لم تكونا معاً من أصل واحد ، وإن لم تكن العبرية فرعاً محرفاً من اللغة العربية : ولسنا نرضى أن نجزم فى هذا بشيء ، ولكنا ندل على تمحل هؤلاء الناس وتحكمهم فى النظريات بغير دليل ولا برهان .

* * *

(٢) وقد ادعى الكاتب أن كلمة «أمة» التى وردت فى آيات القرآن لا يمكن تحديد معناها بالتدقيق ، وهذا مما يعذر فيه ، فإنه يبحث فى لغة غير لغته ، ولن يصل إلى تحقيق ألفاظها ومعانيها ، وإلا فأصل معنى الكلمة محدود ، واختلاف المراد بها فى الآيات مرجعه إلى القرائن الدالة على المعنى الذى هو داخل فى المعنى الأصلى للكلمة ، وهاك مثالا للملك قول الإمام الراغب الأصفهانى فى المفردات ص ٢١ : « الأمة : كل جماعة يجمعهم أمر ما : إما دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً ، وجمعها أمم : وقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحين إلا أمم أمثالكم » أى كل نوع منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع ، فهى من بين ناسجة كالعنكبوت ، وبانية كالسرفة، ومدخرة كالنمل ، ومعتمدة على قوت وقته كالعصفور والحمام ، إلى غير ذلك من الطبائع التى تخصص بها كل نوع : وقوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » أى صنفاً واحداً وعلى طريقة واحدة فى الضلال والكفر » — ثم قال : « وقوله : إن إبراهيم كان أمة قانتا لله : أى قائماً مقام جماعة فى عبادة الله ، نحو قولهم : فلان فى نفسه قبيلة ، وروى أنه يحشر زيد بن عمرو بن نفيل أمة واحدة »

قد يستغرب القارئ نقل نص أقوال الراغب، إذ أنها تقارب فى الجملة ما نقله الكاتب هنا من معانى الكلمة وهذا صحيح ، ولكنى إنما نقلته لأدل على الفرق بين اللونين من التعبير : الراغب رجل عالم مسلم كبير ، فهو يكتب كتابة علمية مبنية على

المعروف له من لغة العرب مما وجده فى كتب من سبقه من أئمة اللغة ، ومن أقوال المفسرين وغيرهم ، وهم حفظة اللغة والدين ، وكاتب هذه المادة رجل مستشرق ، أى أنه يبحث فى موضوع متعلق بلغة ليس له إلمام بأسرارها ، ولذلك فهو يحاول أن يلقى فى روع القارئ أن معانى هذه الكلمة فى القرآن غير محددة وغير واضحة ! ! .

نحن لا نرغم الكاتب ولا غيره أن يصدق بالإسلام ، ولا أن يؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا أن يعتقد أن القرآن كتاب من عند الله ، ولكنا نستطيع أن نحمله على احترام الحقائق التاريخية ، وعلى احترام المنطق الصحيح ، بالحجة والبرهان :

لست أظن أنه هو أو غيره يستطيع ادعاء أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن عربيا خالص النسب ، وأنه كان فى عصر لم تختلط العجمة بألسنة العرب ولغتهم ، وأنه كان أفصحهم وأعلمهم باللغة ، وقد أتى قومه وهم أساطين البلاغة بهذا الكتاب ، وتحداهم بأقصر سورة منه أن يأتوا بمثلها ، وخاطبهم بلغتهم التى كانوا بها يفخرون ، فآمن منهم من آمن ، وكفر من كفر ، ولكنا لم نسمع أن واحداً منهم أنكر عليه شيئاً من لغة القرآن ، أو زعم أنه يضطرب فى تحديد معنى الكلمات وأنه خرج عن المعانى المعروفة عندهم للألفاظ المفردة وحدها ، أو للألفاظ متحدة مع غيرها فى تركيب الجمل ، ولو كان شىء من هذا لكان أهون عليهم أن يردوا به قوله من أن يقولوا : ( اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ٨:٣٢ ) ، وقد قالوا حين سمعوا القرآن يتلى عليهم : ( قد سمعنا ، لو نشاء لقلنا مثل هذا ، إن هذه إلا أساطير الأولين ٨:٣١ ) ولم يقولوا إن هذا ليس مما يوافق لغتنا وأنت تدعى أنه كتاب عربى مبين .

أحمد محمد شاكر

« أم الكتاب » : هى أصل كتاب الله المحفوظ فى السموات وفيه « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ( سورة الرعد ، الآية ٣٩ ) . ويسمى فى الحديث أصل الكتاب ( تفسير الطبرى ، ج ٢٥ ، ص ٢٦ ) . وورد فى سورة البروج ، الآية ٢٢ أن هذا الأصل مكتوب « فى لوح محفوظ » ( انظر أيضاً أخنوخ ، ٩٣ ، ٢ : سفر اليوابيل ، ٥ ، ١٣ ، ١٦ ، ٩ ؛ ٣٢ ، ٢١ ) . ولأم الكتاب معنى آخر فى السور المدنية ، إذ ورد فى الآية السابعة من سورة آل عمران أن القرآن منه « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . وظلت عبارة « أم الكتاب » مستعملة بعد نزول القرآن غير أنها أطلقت على الفاتحة فكانت تسمى أم الكتاب أو أم القرآن لأنها أصله ومنشؤه .

المصادر :

(١) Lane : *Lexicon* ، مادة أم (٢) Horovitz : *Koranische Untersuchungen* برلين ، ليبسك سنة ١٩٢٦ ، ص ٦٥ .

[ هوروفتز J. Horovitz ]

« أم كلثوم » : إحدى بنات النبى ، وتذكر عنها الروايات أقل مما ذكرت عن أختها رقية ، وهو عبارة عن ترديد لما ورد عن رقية . ويقال إن أم كلثوم تزوجت ابناً لأبى لهب ، ولكنه طلقها قبـــل أن يدخل بها نزولا على إرادة أبيه ، وقد عرضنا لهذه المسألة فى مادة « رقية » وفيها يتضح أن أم كلثوم تزوجت حقاً أحد أبناء أبى لهب ، ومما يؤيد هذا التفسيرُ الشائعُ لكنيتها ومن الطبيعى أن يستبعد المتأخرون ما قيل عن وجود حفيد للنبى من أم كلثوم ، هذا ولا نجد ذكراً لزواجها إلا من عثمان ، فقد تزوجها بعد وفاة

زوجته رقية — وهى أختها — فى أثناء غزوة بدر . وتوفيت أم كلثوم فى العام التاسع للهجرة دون أن تعقب ولداً .

المصادر :

(١) ابن هشام : طبعة فستنفلد ، ص ١٥١
(٢) ابن سعد : جـ ٨ ، ص ٢٥ وما بعدها (٣) الطبرى ، طبعة ده غوى ، جـ ٣ ، ص ٢٣٠٢ (٤) H. Lammens : *Fatima et les filles de Mahomet* ، ١٩١٢ ، ص ٣ وما بعدها .

[بول Fr. Buhl]

«أم الوَلد» : هى الأمَة التى تلد ولداً من مولاها :

(١) أقر النبى حق الرجل فى التسرّى ، فأيد بهذا عادة ألفها العرب فى الجاهلية : وكان نظر العرب إلى الولد الذى يولد من هذا الاتصال بدأ يتغير شيئاً ما قبيل الإسلام ، فأخذ يحل نوع من النظام محل الزواج غير المقيد ومحل التسرى ، وسمت نظرتهم إلى الزواج من المرأة الحرة ، واهتموا بالنسب من ناحية الأم ؛ على أن هذا التحول صحبه انحطاط مركز أبناء الإماء ، وكانوا عادة يلحقون فى التسمية بأمهاتهم لا بآبائهم ، ولا يتحررون إلا إذا اعترف بهم آباؤهم ؛ ومع أن هذا ظل مرعياً على الدوام ، إلا أنهم لم يتساووا بالأبناء الشرعيين فى الحقوق ، وثار الجدل حول منع الأمة من أن تلد من سيدها خشية أن يرث الولد عن أمه صفات الرقيق . وكانت مكانة أم الولد منحطة حتى أنهم كانوا يطلقون عليها اسم أم الولد ، بينما يطلقون على الحرة لقب أم البنين . ولم يكن مركز المرأة التى تسبى فى الحرب يختلف كثيراً عن مركز الأمة ، وإن كان الزواج كثيراً ما يحدث فى هذه الحالة عوضاً عن التسرى ، ويعتبر أبناؤها أحراراً ، وإن لم تكن لهم جميع حقوق الأحرار ، وجرت العادة بإلحاقهم فى التسمية بأمهاتهم ، وكثيراً ما حاول العرب إزالة هذه الوصمة بإحلال الزواج الشرعى محل ذلك الاتصال غير المنظم بين الرجل والمرأة .

(٢) وظلت الحال على هذا المنوال فى الإسلام دون تغيير جوهرى بادئ الأمر . وأباح القرآن التسرى مما ملكت يمين الرجل وذلك فى آيات عدة تناولت الصلات الجنسية المشروعة وتمييزها عن الزنا (سورة النساء ، الآية ٣ ، ٢٨ وما بعدها ؛ سورة المؤمنون ، الآية ١ ؛ سورة المعراج ، الآية ٣٠ ، وكل هذه الآيات مدنية ؛ وانظر ما أشار إليه نولدكه وشوالى Noldeke—Schwally : *Gesch. d. Qorans* جـ ١ ) . أما الآيات ٤٩ إلى ٥١ من سورة الأحزاب التى وجه فيها الخطاب إلى النبى فقد أحل له فيها ما ملكت يمينه مما أفاء الله به عليه . وعلى ذلك فإن الإسلام لم يفرق من الوجهة النظرية بين الأمة والسبية ، وليس ذلك مستغرباً بعد الذى ذكرناه . أما من

الناحية العملية فإن النظرة القديمة إلى السبية ظلت على ما كانت عليه ( ڤلهاوزن Welhausen : *Vakidi* ، ص ١٧٨ ؛ الكاتب نفسه فى *N.G.W. Gott* سنة ١٨٩٣ ، ص ٤٣٦ ؛ وهذه الحالة الخاصة ليست محققة من وجهة التاريخ ولكن لها دلالتها ) . ولم يحدد القرآن مكانة أم الولد ، والمحقق أن النبى لم يشرع أى نظام يغير من مكانتها أو مكانة أبنائها ، ولا يمكننا أن نتخذ عتقه لمارية عند ما ولدت له إبراهيم سنّة عامة ( ابن سعد جـ ٨ ، ص ١٥٥ ، س ١٨ ؛ ص ١٥٦ ، س ٤ ) وإن كانت هذه الحادثة لها صلة بالأحاديث الخاصة بأم الولد ، وقد تكون الرواية التى ذهبت إلى أن النبى اعترف بابن مارية بعد تردد طويل ، معقولة من ناحية موضوعها ، وإن كانت غير معقولة من ناحية الصيغة التى وردت فيها[1] .

(١) نص الرواية فى طبقات ابن سعد ( ج ٨ ، ص ١٥٤ — ١٥٥ ) « عن انس بن مالك قال : كانت ام ابراهيم سرية للنبى صلى الله عليه وسلم فى مشربتها ، وكان قبطى يأوى اليها ويأتيها بالماء والحطب ، فقال الناس فى ذلك : علج يدخل على علجة ! فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل على بن ابى طالب فوجده على نخلة ، فلما رأى السيف وقع فى نفسه ، فألقى الكساء الذى كان عليه ، وتكشف ، فاذا هو مجبوب ، فرجع على الى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره : فقال : يا رسول الله ، ارأيت اذا امرت احدنا بالامر ثم رأى فى غير ذلك ايراجعك ؟ قال : نعم ، فاخبره بما رأى من القبطى ، قال : وولدت مارية ابراهيم ، فجاء جبريل عليه السلام الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : السلام عليك يا أبا ابراهيم ، فاطمأن رسول الله الى ذلك » . وهذا هو الذى يسميه كاتب البحث « ترددا طويلا » فى اعتراف الرسول بابنه من مارية . كما اعتاد امثاله ان يتوسعوا فى تحميل الكلام مالا يحتمله ، وهذا هو الذى دعاه لأن يزعم أن الرواية « غير معقولة فى الصيغة التى وردت فيها » وذلك أنه لا يريد ان يسلم بأى شىء يدل على نبوة النبى صلى الله عليه وسلم والوحى اليه وخطاب جبريل له .

(٣) وكان الخليفة عمر أول من سنّ أن أم الولد تصبح حرة من تلقاء نفسها إذا مات عنها السيد فلا يجوز بيعها أو شراؤها . ويجب أن نتلمس أصل هذه السنّة فى حديث رواه أبو داود ( عتاق ، باب ٨ )[1] وابن حنبل ( جـ ٦ ، ص ٣٦٠ ) وثبتت صحته فى رواية أخرى ( كنز العمال ، جـ ٤ ، ٥١٢٦ ) ؛ وتقول هذه الرواية إن امرأة باعها عمها فى الجاهلية وأنجبت ولداً من سيدها ، فلما مات عنها أريد بيعها وفاء لدينه ، فشكت حالها إلى النبى ، فأمر الموكل بالميراث أن يعتقها وعوضه عنها بعبد .

ولاحظ ابن حنبل بحق أن التعليلات المختلفة لتصرف النبى فى هذا الحادث كانت سبباً لما نتج من اختلاف فيما بعد . وليس من شك فى أن هذا التصرف كان خاصاً بهذا الحادث وحده . وهناك حديث أورده البخارى ( عتق ، باب ٨ وغيره )[2] والطحاوى ( شرح معانى الآثار : جـ ٢ ، ص ٦٦ ) يتصل بالجدل الذى ثار حول أبوة الولد الذى تنجبه الأمة . فسعد بن أبى وقّاص اعتبر الولد الذى أنجبه أخوه عُتبة من أمة له ابناً غير شرعى نزولا على وصية عتبة ، أما عبد بن زَمْعة فاعتبره ابناً شرعياً . وبالرغم من مشابهة الولد لعتبة

(١) رواه أبو داود ( برقم ٣٩٥٣ ج ٤ ، ص ٢٦ طبعة مصطفى محمد ) وهو نفس الحديث الذى يشير اليه الكاتب بعد ذلك نقلا عن كنز العمال ، ولعله ظن أن هذه رواية اخرى تؤيد تلك ، وهما حديث واحد .

(٢) البخارى بشرح فتح البارى ( ج ٥ ، ص ١١٨ — ١١٩ طبعة بولاق ) .

أحمد محمد شاكر

فقد حكم النبي وفقاً لقاعدة «الولد للفراش» ؛ وعظم الاختلاف في تفسير هذا الحديث (انظر الشراح ، وخاصة شرح العيني على البخاري) ، على أن هذا لا يمنع أن يكون صحيحاً في جوهره ، ومن المحقق أن الرواية التي وردت في الطحاوي (ج ٢ ، ص ٦٧) ليست صحيحة ، وعلى أية حال لا نجد فيها ذكراً لعتق هذه الجارية ؛

(٤) والسنة التي استنها عمر تؤيدها عدة روايات ، ولو أن تفصيلاتها تختلف فيما بينها كما أنها مشوبة بالأساطير (انظر بوجه خاص كنز العمال ، ج ٤ ، ٥١١٨ ، ٥١٢٢ ، ٥١٢٤ ؛ الصنعاني : سبل السلام ، كتاب البيوع ، رقم ١١)[١] ؛

وإذا تركنا جانباً البحث في هل كانت سنة عمر مسبوقة بأحكام أخرى (كنز العمال ، ج ٤ ، رقم ٥١١٥) فإن القصة التي تذهب إلى أن عمر أمر بعتق أم الولد إذا أنجبت ولدا (انظر الخوارزمي : جامع مسانيد الإمام الأعظم ، ج ٢ ص ١٦٦ ؛ كنز العمال ج ٥ ، رقم ٥١١٦) لا بد أن تكون قد نشأت من الجدل الذي ثار حول هذه المسألة فيما بعد ، وذلك لأن سنة عمر لم تضع حداً لها ، بل إنها سببت بعض المنازعات في عهد عثمان ، (كنز العمال ، ج ٤ ، رقم ٥١١٢) وانحرف عليّ عنها (المصدر السابق ، رقم ٥١٢٩ — ٥١٣١) ؛ وقيل إن ابن عباس الصحابي كان يعارض رأى عمر على وجه خاص ؛ وفي الجدل الذي ثار حول هذه المسألة ردّ البعض سنة عمر إلى النبي (المصدر السابق رقم ٥١٣٥ و ٥١٣٧) ؛ وقال آخرون إن عليا وابن عباس كانا يريان رأى عمر (المصدر السابق رقم ٥١٣٢ ؛ ابن عباس ، المصدر نفسه ، رقم ٥٠٣٩ و ٥٠٤١ ؛ ابن حنبل ، ج ١ ، ص ٣٠٣ ؛ ابن عباس عن النبي ، الدارمي ، ص ١٨ و ص ٣٨ ؛ ابن ماجه ، عتق ، باب ٢ ؛ ابن سعد ، ج ٨ ، ص ١٥٥ ، س ٢٠ ؛ ابن حنبل ج ١ ، ص ٣١٧) ؛ وأصرّ البعض من ناحية أخرى إصراراً شابه العنف أحياناً على أن النبي أقرّ بيع أم الولد (ابن ماجه ، المصدر المذكور ؛ ابن حنبل ، ج ٣ ، ص ٣٢١؛ الطيالسي رقم ٢٢٢٠ ؛ كنز العمال ، ج ٤ ، رقم ٥١٢٥ و ٥١٢٧) ؛ واستدل آخرون على ضد هذا

---

(١) الأثر عن عمر الذي يزعم الكاتب أنه مشوب بالأساطير رواه الحاكم في المستدرك (ج ٢ ، ص ٤٥٨) ونصه : «عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال : كنت جالسا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ سمع صائحة . فقال : يايرفأ ، انظر ما هذا الصوت ، فانطلق فنظر ثم جاء فقال : جارية من قريش تباع أمها ، فقال عمر : ادع لي أو قال : على بالمهاجرين والأنصار ، قال : فلم يمكث إلا ساعة حتى امتلأت الدار والحجرة ، قال : فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ، فهل تعلمونه كان مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم القطيعة ؟ قالوا : لا ، قال : فإنها قد أصبحت فيكم فاشية ، ثم قرأ (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) «سورة ٤٧ : ٢٢» ثم قال : وأي قطيعة أقطع من أن تباع أم امرئ فيكم وقد وسع الله لكم ؟ قالوا : فاصنع ما بدا لك ، قال : فكتب في الآفاق : أن لا تباع أم حر ، فإنها قطيعة ، وإنه لا يحل » وهذا أثر صحيح ، صححه الحاكم والذهبي ، ونسبه في سبل السلام لابن المنذر وابن عساكر أيضا . ولست أرى وجها لزعم الكاتب أنه مشوب بالأساطير ، فإنه يحكي قصة لا غرابة في شيء منها .

أحمد محمد شاكر

الرأى بأن صحابة النبى وافقوا على رأى عمر (أبو داود ، عتاق ، باب ٨؛ العينى على البخارى، عتق ، باب ٨) ؛ ولم يكن هذان الرأيان كل ما ذكر فى هذا الموضوع ، فقد ذكر رأى آخر نسب إلى عمر أيضاً : ونسبت بعض الأحاديث رأيا مشابها للنبى ، ولكن من السهل أن تستخرج منها معنى آخر : (انظر ابن ماجه ، عتق ، باب ٢ ، ابن سعد ، جـ ٨ ، ص ١٥٥ ، س ١٧ ، وكلاهما روى عن ابن عباس ؛ وانظر أيضاً كنز العمال ، جـ ٤ ، رقم ٥١٢٨) : وينسب إلى علىّ أنه قال : للمولى أن يعتق أم ولده إذا أراد وأن يعتبر عتقها مقابل الصداق (كنز العمال ، جـ ٤ ، رقم ٥١٣٣) . ويرى ابن مسعود أن أم الولد يجب أن تعتق من رأس مال ابنها «وهذا الابن يعتبر حراً» (العينى ، كتابه المذكور) : وهذان الرأيان فرعان من الرأى الأصلى :

وإذا نظرنا فى هذه الأحاديث نظرة نقدية نجد أنه لا يُجرح منها إلا الحديث الذى ذكرناه فى الفقرة الثالثة ، وهو حديث لا يخلو من الغموض ، ولذلك فإنه يفضل عادة الاستشهاد برأى عمر واتخاذه حجة على وجهة النظر التى سادت فيما بعد .

(٥) وقد استطاع العينى (البخارى ، عتق ، آخر الباب الثامن) أن يعطينا سبعة آراء مختلفة فى أم الولد إلى جانب رأى عمر وذلك فى زمن الفقهاء المتقدمين قبل نشأة المذاهب : .

١ — يجوز للسيد أن يعتق أم الولد [أو غيرها من الرقيق] مقابل مال يأخذه (فتكون كالمكاتبة) ؛

٢ — ويجوز بيع أم الولد من غير قيد ولا شرط :

٣ — ويجوز لسيدها بيعها فى أى وقت إبان حياته ، فإذا لم يبعها ومات عنها تصبح حرة (وتعتبر مدبرة ، ويقال إن الشافعى أخذ بهذا الرأى) :

٤ — ويجوز بيعها سداداً لدين سيدها المتوفى :

٥ — ويجوز بيعها ، ولكن إذا كان ولدها على قيد الحياة عند وفاة أبيه ، فإنها تعتق وتحسب من نصيب الولد فى التركة وترث معه ؛

٦ — ويجوز بيعها على شرط أن تعتق ولا يجوز بغير هذا الشرط ؛

٧ — أنها إن عتقت وأبقت لم يجز بيعها ، وإن فجرت أو كفرت جاز بيعها (ويقول المُزَنى إن الشافعى لم يقطع برأى فى هذا الموضوع)[1] .

(١) لا ادرى من اين جاء الكاتب بهذا النقل عن المزنى والذى فى شرح العينى على البخارى (ج ١٣ ، ص ٩٢ طبعة المطبعة المنيرية) نقلا عن الشافعى انه منع بيعها فى اكثر كتبه ، وانه اجاز بيعها فى بعض كتبه ، ثم نقل عن المزنى قال « قطع — يعنى الشافعى — فى اربعة عشر موضعا من كتبه بأن لا تباع » قال العينى : « وهو الصحيح من مذهبه وعليه جمهور اصحابه » هـ

وفى ذلك الوقت نفسه ، كان الرأى الذى يذهب إلى أن أم الولد لا يصح بيعها وإنما تصبح حرة عند وفاة سيدها قد اجتذب إليه كثيرين من المؤيدين منهم : الحسن البصرى وعطاء ومجاهد والزُهرى وإبراهيم النَخَعى وغيرهم (انظر الخوارزمى : كتابه المذكور ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ ؛ كتاب الآثار ، ص ٧١ ، ص ١٠٢).

ويُرجع فى المسائل المعينة التى تثار فى الوقت الحاضر لأول مرة إلى المصادر القديمة ، كما يُرجع فى الرأى الخامس إلى ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير ، وفى الرأى السادس إلى عمر (كنز العمال ، جـ ٤ ، رقم ٥١٢٣) ، ويرجع إليه كذلك فى تفصيلات أخرى (الموطأ ، عتق ، باب ٨ ، رواية الشيبانى ، كتاب البيوع ، باب بيع أمهات الأولاد ، الخوارزمى ، كتابه المذكور آنفاً ... إلخ).

(٦) وفى العهد الذى تكونت فيه المذاهب أخذ بالرأى القائل بأن أم الولد لا يصح بيعها أبو حنيفة وأبو يوسف وزُفَر والشيبانى وأضرابهم كالأوزاعى والثورى والحسن بن صالح والليث ابن سعد وكذلك مالك (انظر الموطأ ، الموضع المذكور ، المدونة ، جـ ٨ ، ص ٢٣) وأبو ثور وابن حنبل . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه الشافعى فأخذ به أصحابه وتلاميذه ، وكان قد ذهب قبل ذلك إلى الرأى القائل ببيع أم الولد معتمداً فى ذلك على حديث صحيح (العينى على البخارى ، عتق ، باب ٨ ؛ النووى : مجموع ، جـ ٩ ، ص ٢٤٣ ، انظر كذلك الفقرة الخامسة من هذه المادة) . واستخلصوا القول بعتق أم الولد بثلاثة طرق (النووى ، كتابه المذكور).

وعلى هذا يكون لدينا أربعة آراء مختلفة تنسب إلى الشافعى (انظر الشوكانى : نيل الأوطار ، كتاب العتق ، باب أم الولد ، رقم ٧) .

ويذهب داود والظاهرية والإمامية والاثنا عشرية والمعتزلة (الشوكانى ، كتابه المذكور) إلى جواز بيع أم الولد ، ولو أن الاثنا عشرية يرون أحياناً عتقها إذا كانت فى حوزة سيدها عند وفاته ، وكان ابنها منه حياً .

ومع أن المذاهب الأربعة ذهبت آخر الأمر إلى عدم جواز بيع أم الولد ، إلا أن وقوع الإجماع فى هذا الأمر كان موضعاً للشك أحياناً (الصنعانى ، كتابه المذكور ، رقم ١٢ ، الشوكانى ، كتابه المذكور) وللتأكيد أحياناً أخرى (النووى ، كتابه المذكور) . وإذا خالف القاضى فى حكمه هذه الآراء فإنه يجد ما يؤيد الرأى الذى يذهب إليه (انظر النووى كتابه المذكور ... إلخ) .

٧ — وكثيراً ما عمدوا إلى العزل ليحولوا دون ولادة الإماء ، ولهذا نجد كثيراً من الجدل فى العزل عند كلامهم على أم الولد .

وقد جمع فنسنك Wensinck أهم مراجع الحديث المتعلقة بهذا الموضوع فى كتابه :

Handbook of early Mohammedan Tradition
( مادة Intercourse ) [١] :

وحسبنا أن نقول هنا إن العزل عن الإماء كان جائزاً ، ويجوز للسيد أن ينكر أبوته لابنه من أم الولد حتى لا يجعلها أم ولده[٢] ، ويرجع هذا إلى ما كان عليه الحال فى الجاهلية ( انظر الفقرة الأولى من هذه المادة ) .

وهذه المسألة لم يوضع لها حكم قاطع ، كما هى الحال فى الاعتراف بأبوة الابن من الزوجة الشرعية ( انظر ڤنسنك : كتابه المذكور ، مادة « ولد » ومادة « لعان » ) ، ومع هذا فقد حاولوا تقييد حق الأب فى إنكار أبوته لابنه من أم ولده ؛ وتنسب إلى عمر وإلى ابن عمر أحاديث تنفى حق أى رجل وطئ جاريته فى إنكار أبوته لابنها حتى لو احتج فى هذا بأنه عمد إلى العزل ، أو قال بإمكان وجود أب آخر للولد ؛ اتفق على هذا المالكية والشافعية ؛ أما الأحناف فيذهبون إلى أن أبوة الولد وصفة الأمة باعتبارها أم ولد إنما تقوم على اعتراف السيد . ويوردون فى صدد هذا بعض الأحاديث التى تذكر أن ابن عباس وزيد بن ثابت أنكرا أبوتهما للأولاد الذين أنجباهم من أمتيهما بحجة استعمالها للعزل .

وقد ناقش الطحاوى هذا الموضوع وأورد الأحاديث الخاصة به ( انظر الطحاوى : كتابه المذكور ، ص ٦٦ — ٦٨ ) ؛ ولا خلاف بين المسلمين على أن الولد الذى يولد للرجل من أمته حر متى ثبتت أبوته له ؛ وكان هذا أمراً مسلماً به فى الجدل الذى ثار حول أم الولد ، واعتبر حجة لعدم جواز بيعها .

وطبيعى أن نستنتج من هذا أن اعتراف الأب بأبناء التسرى ( انظر الفقرة الأولى من هذه المادة ) كان قبيل الإسلام عرفاً يتبعه العرب ؛ ويظهر أن استمرار النزاع فى أبوة ابن السرية نشأ فى الواقع عن تحسن مركز أم الولد فى الإسلام تحسناً كبيراً على حساب سيدها .

٨ — وقد ذكرت التعاليم الفقهية تفصيلات فى أم الولد نجملها فيما يلى :

كل أمة وإن كانت على غير الإسلام ، أنجبت ولداً من سيدها ، ولو بعد وفاته ، تعتبر أم ولد وتصبح حرة متى توفى عنها سيدها ؛ فلا يجوز بيعها وفاء لدين على ميراثه ، ولا تعتبر جزءاً من ثلث التركة الذى يجوز الوصية فيه ؛ وإذا أوصى لها سيدها بجزء من ماله فلها أن تحصل عليه ؛ يدل على ذلك ما جرى عليه العرف منذ عهد عمر ( انظر الدارمى :

---

(١) هو الكتاب الذى ترجمه الأستاذ ( محمد فؤاد عبد الباقى ) وسماه ( مفتاح كنوز السنة ) وهذا البحث فيه فى مادة ( العبيد ص ٣٣١ ) ومادة ( العتق ص ٣٣٢ ) .

(٢) هذا غير صحيح . ولا يجوز للمسلم ان ينفى ولده الذى تحقق أبوته سواء اكان من زوجته ام من امته ولكنه اذا نفاه وكان من حرة وجب اللعان ، وان كان من أمته فلا يجب اللعان ، ولكنه يكون آثما اثما كبيرا لأنه رمى امرأة بريئة بالباطل والبهتان . اما اذا وثق انه ليس ابنه فانه لا اثم عليه فى نفيه عنه ، ومرجعه فى ذلك الى دينه وامانته ، والله مطلع على سريرته .
احمد محمد شاكر

وصايا ، باب ٣٧)[١] : وجميع أبناء أم الولد . شرعيين كانوا أم غير شرعيين : الذين تلدهم من غير سيدها بعد حملها منه ، يصبحون أحراراً كذلك بالطريقة نفسها : أما الذين تلدهم من سيدها فيولدون أحراراً وتكون الأمة أم ولد خلال الحمل أيضاً :

واختلفت الآراء فى إجهاض أم الولد ؛ واختلفت كذلك فى زواج الرجل من أمة غير مسلمة وحملها منه ثم بيعه لها ، وكذلك فيا إذا أحبل الرجل أمة مملوكة لابنه . وعندما يكون متوقعاً أن تصبح أم الولد حرة فإنها تبعاً لذلك لا يجوز بيعها أو إجارتها : وإذا اقترفت جرماً فإن بيع سيدها لها لا يعفيه من تحمل تبعة عملها . وتظل أم الولد فى غير ذلك أمة لا حق لها فى التملك : وما يدفع من الدية أو الأرش لما يلحقها من الضرر يكون من حق سيدها : وتختلف الآراء فى زواج سيدها منها دون رضاها . وعلى أية حال ، فإن للسيد وَطْأها واستخدامها وأخذ أجر عملها . ولكن المالكية يرون أنه لا يجوز للسيد أن يرهقها بالعمل[٢] ، ويقولون إنه لا يملك تأجيرها : واختلفت الآراء كذلك فى المركز الشرعى لأم الولد المكاتبة وغير المسلمة إذا دخلت فى الإسلام : ومن المسلّم به جواز بيع أم الولد سداداً لدين على سيدها استدانه قبل أن تحمل منه ، وهى فى رأى الأحناف والمالكية تفقد حقها فى الحرية أيضاً إذا قتلت سيدها عمداً ، ويرى الأحناف أنها فى هذه الحالة تكون عرضة للقصاص ، أما إذا كان القتل عن غير عمد فلا يصيبها شىء : ويذهب المالكية إلى أن أم الولد إذا قتلت سيدها عمداً تصبح أمة لورثته ولهم أن يقتلوها أو يبقوا عليها . فإذا أبقوا عليها تجلد مائة جلدة وتسجن سنة . أما الشافعية فيرون أنها ينبغى أن تدفع الدية فى كلتا الحالتين . ولكن الحنابلة اختلف قولهم : فهناك رواية تقول بدفعها لدية لا تزيد على ثمنها أو ديتها ، ورواية أخرى تقول بدفع ثمنها فقط : ولا يختلف رأى الإمامية من الشيعة عن هذا كثيراً ( انظر Querry : *Droit musulman* جـ ٢ ، ص ١٤٧ وما بعدها ) .

(٩) وفى الفقه الإسلامى تفرقة دقيقة بين الزواج والتسرى تبلغ من الدقة درجة يستحيل معها أن يتزوج السيد من أمة : ومن النادر الخروج على هذه القاعدة ، ويقال إن شداد ابن حكيم المتوفى عام ٢١٠ هـ — وهو من أصحاب زُفَر — كان إذا ابتاع أمة تزوج منها بحجة أنها ربما كانت حرة ( انظر عبد القادر : الجواهر المضيئة ، جـ ١ ، رقم ٦٦٨ ؛ ابن قُطلوبغا ، طبعة فلوگل ، ص ٨١) : وذكر صاحب الفهرست (ص ٢٧ ، س ١٥ ) فى تحفظ : أن الطحاوى المتوفى عام ٣٢٢ هـ ، صنّف كتاباً جوّز فيه الزواج من الإماء (والراجح أنها إماء الزوج

---

(١) الدارمى ( ج ٢ ، ص ٤٢٣ طبعة دمشق ) .

(٢) كل المسلمين يقولون بأنه لا يجوز ارهاق الرقيق بالعمل ، سواء فى ذلك المالكية وغيرهم .

نفسه ) ؛ ولا يمكننا التحقق من صحة هذه القصص ، فالقصة الأولى وردت ضمن مجموعة من الحكايات ، وتقوم الثانية على السماع لا غير .

وليس من الضرورى أن نتلمس آثار العرف الجاهلى القديم فى تحول التسرى إلى الزواج ( انظر الفقرة الأولى من هذه المادة ) فى هذه القصص .

فقد تفسر القصة الأولى بما يبديه رجال الدين عادة من تحفظ كبير فى أمور الدنيا(١) ، وقد تُعلَّل القصة الثانية بالمجاملة التى تنسب إلى الطحاوى عند كلامه عن الأمراء .

(١٠) وبالرغم من تحسن مركز أم الولد خلال تطور الفقه الإسلامى ، فقد ظل النفور من زواج الأمة وإيلادها ، وهو نفور قديم ، قائماً أمداً طويلاً ، وهنالك حديث من الأحاديث التى تذم التسرى ظل إلى زمن البخارى ( إيمان ، باب ٣٧ ؛ عتق ، باب ٨ ؛ مسلم ، إيمان ، حديث ١ ، ٥ ، ٧ ) وهذا الحديث لا شك فى أن خصوم العباسيين هم الذين وضعوه ثم حُرِّف عن معناه ، وكان فيه آخر صدى للاتجاه الجاهلى القديم ؛ وتغيرت الأحوال الاجتماعية عنه تغيراً تاماً فتقررت المساواة المطلقة بين الأبناء الذين يولدون من زوجة حرة وبين أبناء السرية منذ عهد طويل .

(١) ليس هذا خاصا برجال الدين ، بل كل مسلم يجب عليه التورع والاحتياط فى الحلال والحرام ، وكان أكثر الرقيق مشكوكا فى صحة امتلاكه ، خشية ان يكون حر الاصل ، او اعتقه مالكه ثم نسى أو تعمد ان يدلس ويبقيه رقيقا . وكلمة الطحاوى بهذا المعنى فانه كان يقول : « لعلها حرة أو يجرى كلام على لسان ابيها » .

المصادر :

(١) ابن قدامة : المغنى ، جـ ١٢ ، ص ٤٨٨ ومابعدها ؛ (٢) Lammens : *Le Berceau de l'Islam* ، ص ٢٧٦ — ٣٠٦ ؛ (٣) Robertson Smith : *Kinship and Marriage in early Arabia* ، الطبعة الثانية ، ص ٨٩—٩١ ؛ (٤) Wellhausen : *N.G.W. Gott* ، سنة ١٨٩٣ ، ص ٤٣٥ ومابعدها ؛ (٥) Snouck Hurgronje : *Mekka* ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ ؛ (٦) Wensinck : *Handbook of Early Muhammedan Tradition* (٧) Juynboll : *Handleiding* الطبعة الثالثة ، ص ٢٣٦ وص ٢٣٨ ؛ (٨) Juynboll : *Handbuch* ، الطبعة الثانية ، ص ٢٠٦ وص ٢٣٦ ؛ (٩) Sachau : *Muhamme - danisches Recht* ، ص ١٢٧ وص ١٦٦ ومابعدها ؛ (١٠) Santillana : *Instituzioni* ، جـ ١ ، ص ١٢٣ وما بعدها .

[ يوسف شاخت Joseph Schacht ]

## تعليق على مادة « أم الولد »

انظر إلى كاتب المادة كيف يجزم بأنه لاشك فى أن خصوم العباسيين هم الذين وضعوا هذا الحديث! ولو ذهبت تسأله عن دليله على ما يقول لسكت ، أو لأتى لك بكليات جوفاء لا تنطبق على أى قاعدة علمية أو تاريخية ، ثم اسأله ما علاقة العباسيين بهذا الحديث حتى يكون تاريخهم أو سيرتهم أو سياستهم دليلا على وضعه فى زعمه ؟ . إن للحديث النبوى قواعد وضعها أئمة الحفاظ ، وهى أوثق

القواعد العلمية وأدقها فى الإثبات التاريخى : وقد احتاطوا أشد الاحتياط فى نقد رواة الأحاديث ، وفى نقد ما رووه ، وإنما يدرك قيمة عملهم ويستوثق منه ويطمئن إليه قلبه — من مارس قواعدهم وتشبعت نفسه منها ، وصار له فيها ملكة فنية ، كما يكون ذلك فى كل علم من العلوم :

وبعد : فإن الحديث الذى يجزم الكاتب بوضعه حديث صحيح جداً ، اتفق على روايته البخارى ومسلم فى كتابيهما الصحيحين ، وهما أصح الكتب بعد القرآن الكريم ، وهما اللذان لا مطعن فى صحة حديث من أحاديثهما عند العارفين من أهل العلم ، وقد رواه غيرهما أيضاً بأسانيد صحيحة . وهو حديث سؤال جبريل عليه السلام للنبى صلى الله عليه وسلم عن أمور الإسلام والإيمان وعن أشراط الساعة ، وفيه أن من أشراطها « أن تلد الأمة ربها » أى تلد المملوكة سيدها . وفى شرح هذا الحديث كلام طويل ، والحديث معروف لأكثر المسلمين ، فقد رواه البخارى ( ج١ ، ص ١٠٥—١١٥ ، فتح البارى ، طبعة بولاق ) ومسلم ( ج ١ ، ص ١٨ طبعة بولاق ) من حديث أبى هريرة ، ورواه مسلم أيضاً ( ج ١ ص ١٧—١٨ ) من حديث عمر بن الخطاب ، ونقله النووى من حديث عمر فى الأربعين النووية ، وهو الحديث الثانى منها : وعن ذلك اشتهر عند الكافة حتى العوام ، وحديث أبى هريرة رواه البخارى أيضاً فى مواضع أخرى من صحيحه . ورواه أيضاً ابن ماجه ، ورواه أبو داود والنسائى من حديث أبى ذر وأبى هريرة ، وحديث عمر رواه أيضاً أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وأبو عوانة وابن خزيمة فى صحيحيهما ، وكذلك الإمام أحمد فى مسنده والطبرانى ، وقد ورد الحديث أيضاً من رواية أنس بن مالك ، رواه البزار بإسناد حسن : ومن حديث جرير بن عبد الله البجلى ، رواه أبو عوانة فى صحيحه ، ومن حديث ابن عباس ، ومن حديث أبى عامر الأشعرى ، رواهما الإمام أحمد فى مسنده : وانظر تفصيل الكلام على طرقه وأسانيده فى شرح العينى على البخارى ( ج ١ ، ص ٢٨٣—٢٨٤ ) وفى شرح الأربعين لابن رجب ( ص ١٦—١٧ ) وفى كثير من كتب السنة وشروحها : فهؤلاء الرواة الثقات والأئمة والصحابة كلهم فى نظر كاتب المادة كذابون وضاعون ، لماذا ؟ : لأنه يعتقد أنهم خصوم للعباسيين

* * *

ثم يريد الكاتب فى آخر المادة أن يوهم بأن الحديث الذى ظل إلى عصر البخارى ومسلم ( منتصف القرن الثالث الهجرى ) وضعه خصوم العباسيين ، وأن ذلك دليل على التفرقة فى نظر المسلمين فى ذلك العصر بين أبناء الحرة وبين أبناء الأمة . وهذا رمى بالقول على عواهنه ، لا يؤيده أى نص تاريخى ، ولا أى نظر سليم ، بل كان المسلمون — من أول الإسلام ، فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم من بعده فى سائر عصور الإسلام — لا يفرقون بين أبنائهم من الحرائر والإماء ، وآية ذلك أن إبراهيم كان الابن الوحيد للنبى صلى الله عليه وسلم فى أواخر حياته ، وكان بهذه الصفة معززاً مكرماً ، وقد حزن الرسول والمسلمون

أشد الحزن عند موته طفلا . وأن أكثر الصحابة فى عصره وبعد عصره كان لهم أبناء من الحرائر والإماء ، ولم نسمع شيئاً عن التفرقة بينهم . وانظر تراجمهم فى كتاب ( الطبقات الكبير ) لابن سعد تجده يذكر فى ترجمة كل صحابى أبناءه — إن كان له عقب — ويذكر أم كل واحد منهم ، حرة أو أمة ، على قدم المساواة ، وانظر ترجمة سيد التابعين وسيد المسلمين فى عصره ، وهو ( زين العابدين على بن الحسين بن على بن أبى طالب ) فى طبقات ابن سعد ( جـ ٥ ص ١٥٦ ) وفى ابن خلكان (جـ١ ، ص ٤٠٣) وفى التهذيب (جـ٧، ص ٣٠٤ ) .

احمد محمد شاكر

« أُمِّىّ »: لقب محمد فى القرآن ، وهو لقب يرتبط من بعض الوجوه بكلمة أمة ( انظر هذه المادة ) ولكن يظهر أنه ليس مشتقاً منها مباشرة لأنه لم يظهر إلا بعد الهجرة ، ويختلف معناه عن معنى كلمة أمة التى كانت شائعة قبل الهجرة .

وفى الآية العشرين من سورة آل عمران يدعو محمد أهل الكتاب والأميين إلى اعتناق الإسلام . ومعنى كلمة الأميين هنا « المشركون » وهى تدل على هذا المعنى بعينه فى الآية الخامسة والسبعين من السورة نفسها ، وذلك على لسان أهل الكتاب .

والآية الأخيرة تجعل من الراجح أن كلمة أمى أو أميين وضعها أهل الكتاب ( وربما كان واضعوها هم اليهود ) للدلالة على الوثنيين ، ويزيد فى تأييد هذا الرأى أن هوروفتز بيّن أن لها مقابلا فى العبرية هو « أمُّوت ها غولام » ( ويقابلها فى اليونانية « تا إكسنا تو كوسمو » ) .

وفى الآية الثانية من سورة الجمعة ما ينص على أن الله بعث رسولا فى الأميين . ولما كانت هذه الآية تدل دلالة لا تقبل الشك على أن محمداً رسول من الأميين إلى الأميين ، فلا غرو أن نقول إنه أيضاً يسمى نفسه النبى الأمى ( سورة الأعراف، الآية ١٥٧ ، ١٥٨ ) ويتقدم لليهود على اعتبار أنه « نبيّى أمُّوت هاعولام » ( انظر هوروفتز ، وانظر سورة الأعراف ، الآية ١٥٧ « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل » ) .

ويصعب الجزم بالمعانى المختلفة التى كان يقصدها محمد من كلمة أمى . ولو أننا وازنّا الآية ١٥٧ من سورة الأعراف بما امتدح به محمد أمته فى سورة آل عمران ( الآية ١٠٤ ، ١١٠ ) فلا يسعنا إلا أن نظن أن النبى ربما تصرف فى المعنى الأصلى لكلمة « أمى » ، وعلى أى حال فلم يكن يرى منقصة فى لقب النبى الأمى .

وذهب « بول » Frants Buhl أخيراً إلى أن كلمة أمى معناها « الذى لا يكتب ولا يقرأ » ( فى اليونانية : « لايكوس » ) وليس معناها « الوثنى » ( فى اليونانية : « إكسنيكوس » ) ورغم أن هذا الرأى مطابق لنص الآية الثامنة والسبعين من سورة البقرة ، فإن ما عليه أكثر مما له . ويمكن أن يدل لفظ الأميين فى هذه الآية على الوثنيين من غير شك ، عند من لا يريد البحث عن معنى آخر ( انظر هوروفتز ) . ومن جهة أخرى فإن كلمة أميين فى الآية ٧٥ من سورة آل عمران لا يمكن —بالنظر إلى سياق الكلام— تفسيرها بـ «الذى لا يكتب ولا يقرأ » وإن كانت تدل — فى هذا الموضع— على الوثنيين . وهناك عوامل لغوية تجعل من الصعب

أن تقول إن كلمة أمى معناها « الذى لايكتب ولا يقرأ » : فلا الكلمة العربية « أمة » ولا العبرية « أمّا » ولا الآرامية « أميتا » تدل على الأمة فى حالة الجهالة ، واعتراض بول Buhl على تسمية محمد نفسه « النبى الأمى بمعنى الوثنى » يفقد قيمته ، إذا عرفنا أن محمداً ربما لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أمى عند اليهود وأنه ، كما أشرنا إليه آنفاً ، ربما جعل لهذه الكلمة معنى جديداً .

وقد استدل قوم بإطلاق لفظ الأمى على محمد بأنه لم يكن يقرأ ولا يكتب : والحقيقة أن كلمة « الأمى » لا علاقة لها بهذه المسألة ، لأن الآية ٧٨ من سورة البقرة التى تدعو إلى هذا الافتراض ، لا ترمى الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة .

المصادر :

(١) A. J. Wensinck : *Acta Orientalia* ، ليدن سنة ١٩٢٤ ، ص ١٩١ وما بعدها . (٢) J.Horovitz: *Koranische Untersuchungen* طبعة برلين — ليبسك سنة ١٩٢٦ ، ص ٥١—٥٣ ؛ الكاتب نفسه : *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (*Hebrew Union College Annual*) ، جـ ٢ ، سينسناتى سنة ١٩٢٥ ، ص١٤٥—٢٢٧ ، ص ١٩٠ وما بعدها : (٣) K. Ahrens : *Z. D. M. G. Neue Folge* عدد ٩ ، ص٣٧ (٤) Buhl-Schaeder : *Das Leben Mohammeds* ، طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠ ، ص ٥٦ ، ١٣١ .

[ باريه R. Paret ]

## تعليق على مادة « أمّى »

كاتب هذا البحث هو كاتب البحث السابق عن كلمة « أمة » ، وقد بنى بحثه هنا كما بناه هناك على أن أصل الكلمة ليس من اللغة العربية ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يحدد معناها بالدقة ، بل زاد هنا زعمه أن كلمة « أمى » لم تظهر إلا بعد الهجرة ، وأن الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب ، وأنهم يريدون بـ « الأميين » الوثنيين ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم وصف نفسه بأنه « النبى الأمى » لأنه « ربما لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أمى عند اليهود ، وأنه ربما جعل لهذه الكلمة معنى جديداً » . وهذا الذى زعمه ينهار كله بنقض أساسه ، فإن كلمة « الأمى » وصف الله بها نبيه صلى الله عليه وسلم فى آيتين من سورة الأعراف ، وهى مكية ، أى أنها نزلت عليه عندما كان بمكة قبل الهجرة ، وهى السورة (٣٩) فى ترتيب نزول السور ، وهى أول السور الطوال نزولا بمكة ، والسور المكية (٨٣) سورة ، من (١١٤) عدد سور القرآن .

ولم يكن للنبى صلى الله عليه وسلم صلة باليهود عندما كان بمكة ، حتى يمكن للكاتب أن يزعم أن الكلمة أطلقها اليهود فى ذلك الوقت على الوثنيين .

وقد جاءت الكلمة فى ست آيات من القرآن الكريم ، وهاهى بنصها ليظهر المراد منها :

قال الله تعالى فى سورة الأعراف — وهى مكية — : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى

يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون [١٥٧] قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً الذى له ملك السموات والأرض ، لا إله إلا هو يحيي ويميت ، فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته ، واتبعوه لعلكم تهتدون [١٥٨] » .

وقال تعالى فى سورة آل عمران — وهى مدنية — : « وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد [٢٠] » .

وقال تعالى فى هذه السورة : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ؛ ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون [٧٥] » .

وقال تعالى فى سورة الجمعة — وهى مدنية — : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين [٢] » .

وقال تعالى فى سورة البقرة — وهى مدنية — فى وصف اليهود : « ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، وإن هم إلا يظنون [٧٨] » .

ولم تذكر عادة « أمى » فى غير هذه الآيات من الكتاب الكريم ؛ وسياقها كلها يدل على أن المراد بالأمى هو من لا يعرف القراءة والكتابة ، كما هو المعنى المعروف فى لغة العرب ، وتجاهل كاتب المادة ذلك لا يؤثر فى حقائق اللغة والعلم ؛ والقرآن الكريم أوثق كتاب فى الدنيا فى ثبوت إسناده التاريخى ، فليس من شك عند أحد من الناس أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أتى به وأخبر أن الله عز وجل أوحى به إليه ، لا يخالف فى ذلك أحد .

وبذلك فسرها أئمة اللغة العارفون بها ؛ فمن ذلك قول محمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠هـ فى التفسير ( جـ ١ ، ص ٢٩٦ ، طبعة بولاق ) : « إن الأمى عند العرب هو الذى لا يكتب ؛ وأرى أنه قيل للأمى أمى : نسبة له بأنه لا يكتب إلى أمه ، لأن الكتاب كان فى الرجال دون النساء ، فنسب من لا يكتب ولا يخط من الرجال إلى أمه فى جهله بالكتابة دون أبيه ، كما ذكرنا عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله : إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » ؛ والطبرى من أعلم العلماء باللغة العربية ، وكتابه أقدم كتاب فى أيدينا لتفسير القرآن ؛ والحديث الذى استدل به حديث صحيح ثابت ، والنبى صلى الله عليه وسلم فسر به كلمة « أمى » فى لغة قومه ، وخاطبهم بذلك وهم يسمعون .

وقال أبو حيان الأندلسى المتوفى سنة ٧٥٤ هـ فى تفسيره ( البحر المحيط جـ ١ ، ص ٢٦٩ ) : « الأمى : الذى لا يقرأ فى كتاب ولا يكتب ،

نسب إلى الأم ، لأنه ليس من شغل النساء أن يكتبن أو يقرأن فى كتاب ، أو لأنه بحال ولدته أمه لم ينتقل عنها ، أو نسب إلى الأمة ، وهى الخلقة ، أو إلى الأمة ، إذ هى ساذجة قبل أن تعرف المعارف » ، وأبو حيان هذا من أعلم الناس باللغة وعلومها فى القرن الثامن .

وما لنا نذهب بعيداً ، وهذا كتاب الله قد وصف محمداً عليه السلام بأنه « أمى » فى سورة الأعراف كما قدمنا ، ثم فسر معنى هذا الوصف فى سورة العنكبوت ، وهى سورة مكية أيضاً ماعدا الآيات ( من ١ — ١١ ) منها ، فقال فى الآية (٤٨) « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ، إذاً لارتاب المبطلون » وهذه السورة نزلت بعد الأعراف بوقت طويل ، لأنها من آخر السور المكية نزولا ، بل إنه لم ينزل بعدها بمكة إلا سورة واحدة .

وقد ثبت بالتواتر الذى لا شك فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان أمياً بمعنى أنه لا يعرف القراءة ولا الكتابة ، وأن هذا من آيات نبوته ، لأنه وهو أمىّ أتى بكتاب يعجز كل واحد من البشر ، ويعجز الإنس والجن مجتمعين عن أن يأتوا بسورة من مثله ، وكان يتلوه على الناس ، ويعاود تلاوته عليهم ، لا يتغير منه حرف ، ولا يختلف فى كلمة « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فإن الرجل الفصيح إذا ألقى كلاما مرتجلا غير مكتوب فلا يمكنه أن يعيده كله ولا أكثره بنصه وحروفه ، وإن أمكنه أن يعيد كثيراً من معانيه بعبارات أخرى ، وهذا مشاهد بديهى ، قال السهيلى ( الروض الأنف ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ ) « وبكونه أمياً فى أمة أمية قامت الحجة وأفحم الجاحد ، وانحسمت الشبهة » .

وبذلك يظهر بطلان ما ادعاه كاتب المادة من أن إطلاق كلمة « أمىّ » على النبى صلى الله عليه وسلم ليس راجعاً إلى أنه لم يكن يعرف القراءة والكتابة ، وهو لا يريد بذلك إلا الإشارة إلى ما يدعيه كثير من المغرضين من أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قارئاً ، ليصلوا بذلك إلى ادعاء أنه اقتبس دينه وكتابه من الأديان السابقة والكتب المتقدمة ، وهذه دعوى تنافى كل ما ثبت بالتواتر القاطع من التاريخ الإسلامى : ولا تقوى على الثبات أمام أى سند تاريخى صحيح ، وأظهر ما فى ذلك لكل ناظر أن النبى صلى الله عليه وسلم حكى عن ربه أنه وصفه بصفة واضحة بينة هى أنه « أمى » ثم أوضح هذه الصفة بأجلى بيان : أنه ما كان يتلو قبل هذا القرآن شيئاً من الكتاب ، ولا يخط منه شيئاً ، وقد عاش فى قومه إلى حين نزول هذه الآية — آية العنكبوت — نحو خمسين سنة ، وهم يعرفونه ويعرفون أحواله وأخباره ، لا يخفى عليهم منها شىء ، وهم فى قرية صغيرة ، أهلها محصورون معروفون غير متكاثرين ، ولا تزال هذه القرية قائمة إلى اليوم ، ومن دخلها ورآها علم أنه إن أقام بها بضعة أشهر عرف أكثر أهلها ، وأحاط بكثير من أخبارهم مفصلة ، كالمعهود فى القرى ، مع ازدياد سكانها فى هذه

العصور ، واختلاف أجناسهم ولغاتهم ، بخلاف ما كان فى أول عهد النبوة . فلو كان قومه يعلمون عنه معرفة شيء من القراءة والكتابة لكان لهم السبيل إلى نفى قوله ، ولقامت عليه حجتهم واضحة ظاهرة . بل ما أظن أن أحداً مستقيم الفكر يتصور هذا الموقف وأنه مما يجوز وقوعه : موقف رجل يدعى لنفسه صفة بين قوم يعرفونه ويعرفون أحواله طفلا ثم شاباً ثم رجلا ثم كهلا ، ثم هو يقرعهم بهذه الصفة التى ينسبها لنفسه ، بل يجعلها آية ومعجزة له تؤيد دعواه النبوة ، ثم لا يكون صادقاً فيما وصف به نفسه من أنه لا يقرأ ولا يكتب .

وأما ادعاء الكاتب أن وصف بعض اليهود فى الآية (٧٨) من سورة البقرة بأنهم « أميون » لا يراد منه جهلهم بالقراءة والكتابة ، بل يراد منه عدم معرفتهم بالكتب المنزلة — فإن هذا الرأى قد سبقه إلى نحوه بعض المفسرين ، بل نقل الطبرى ( ج ١ ، ص ٢٩٦ ) أثرا عن ابن عباس بتأويل الآية على معنى أنهم لم يصدقوا رسولا أرسله الله ولا كتاباً أنزله الله ، وأنه سماهم أميين لجحودهم كتب الله ورسله : وهذا الأثر ضعيف الإسناد ، غير ثابت النقل ، لأنه من رواية الضحاك ابن مزاحم عن ابن عباس ، والضحاك وإن كان ثقة لم يلق ابن عباس ولا غيره من الصحابة ، ثم لو صح هذا لكان له وجه على سبيل المجاز ، ومع ذلك فقد رده الطبرى فقال : « وهذا التأويل تأويل على خلاف ما يعرف من كلام العرب المستفيض بينهم » .

وإطلاق الكلمة على بعض اليهود فى الآية صحيح ، لأنه لم يزعم أحد أن اليهود اللذين كانوا بالمدينة إذ ذاك يقرءون ويكتبون جميعاً ، بل كان فيهم الكاتبون والجاهلون ، ولذلك قال الله تعالى ( ومنهم أميون ) وهؤلاء الأميون لا يعلمون الكتاب إلا بالأمانى التى كان علماؤهم يبثونها فى نفوسهم من أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وأن الله يعفو عنهم ولا يؤاخذهم بخطاياهم ، ونحو ذلك مما رده الله عليهم فى آيات كثيرة من القرآن .

وأما ادعاء الكاتب أن الآية فى سورة الجمعة « تدل دلالة لا تقبل الشك على أن محمدا رسول من الأميين إلى الأميين » فإنما يشير إلى ما يزعمه بعض المستشرقين من أن النبى صلى الله عليه وسلم ادعى أولا فى مكة أنه رسول إلى العرب ثم لما هاجر إلى المدينة توسع فى دعوته وادعى أنه مرسل إلى أهل الكتاب وغيرهم ، ثم يستدلون ببعض آيات من القرآن ، كفعل الذين يتبعون ما تشابه منه .

ولكن أقوالهم هذه تنقضها الآيات الصريحة فى القرآن بعموم البعثة إلى جميع الأمم إلى يوم القيامة وأنه خاتم النبيين ، وينقضها التواتر الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه مرسل إلى الناس كافة .

وأكثر من هذا دلالة أن الله تعالى يقول فى سورة سبأ — وهى مكية — : « وما أرسلناك

إلا كافة الناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون [٢٨]»: ويقول في سورة الأعراف — وهي من أقدم السور المكية —: «قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً» وهي الآية التي ذكرناها في أول المقال، وهي في دعوة اليهود والنصارى إلى الإيمان به واتباعه: وآية الجمعة التي يستدل بها الكاتب هي آية نزلت بالمدينة بعد الهجرة: فهل يزعم هؤلاء أن الرسول ادعى أولا أنه مرسل إلى جميع الأمم ثم رجع عن ذلك في المدينة واقتصر على الأميين فقط ؟ !

أحمد محمد شاكر

«أَمِنو كَل»: كلمة بربرية تطلق على «أي زعيم سياسي غير خاضع لغيره»، وهي تطلق على الحكام الأجانب، وعلى الزعماء الأوروبيين ذوي الجاه الرفيع، وعلى الأعضاء الذكور لبعض الأسر الشريفة: ويطلق لقب «أمنوكل» في بعض أقاليم الصحراء على زعماء جماعات قبلية صغيرة، وهو لا يمنح في الهجّار (انظر هذه المادة) إلا على الزعيم الأكبر لحلف من القبائل الشريفة أو الرعايا: ويجب أن يختار الأمنوكل من بين نبلاء إهكارن، ويعرض ترشيحه على مجلس من نبلاء القبائل التابعة أو أشرافها للتصديق عليه: والخلافة السياسية من حيث النظر، تنتقل — طبقاً للنظام القائم على حكم الأم — إلى الأخ الأكبر للأمنوكل السابق، فالابن الأكبر لخالته أو الابن الأكبر لأخته الكبرى، ولكن هذه القواعد لا يستمسك بها دائماً: وللأمنوكل شعار برتبته هو الطبل» (انظر Ch. de Foucauld: Dict.، ج ٤، ص ١٩٢٢ — ١٩٢٥)

ويتلقى الجزية من الجماعات القبلية الخاضعة له: وكانت مهمته الأولى تولي القيادة في الحروب، ولكنه في غير هذه الأوقات يطبق القانون الجنائي، ويبت في الخلافات، ويهتم بالصلات مع القبائل المجاورة: ويعاونه دوماً مجلس من الأعيان يصدق على قراراته، ويستطيع هذا المجلس أن يقصيه:

المصادر:

(١) Duveyrier: *Le Touareg du Nord*، باريس سنة ١٨٦٤، ص ٣٩٧

(٢) Benhazera: *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*، الجزائر سنة ١٩٠٨، ص ١٠٧

(٣) E. F. Gautier: *La conquête du Sahara*، باريس سنة ١٩١٠، ص ١٩١

(٤) Seligman: *Les races de l'Afrique*، باريس سنة ١٩٣٥، ص ١٢٨

(٥) F. Nicolas: *Notes sur la Société et l'état des Touareg du Dinnik*: *IFAN*، ج ١، ص ٥٨٦

(٦) H. Lhote: *Les Touaregs du Hohggar*، باريس سنة ١٩٤٤، ص ١٥٤—١٥٦

(٧) G. Surdon: *Institutions et coutumes berbères du Maghreb*، الطبعة الثانية، طنجة — فاس سنة ١٩٣٨، ص ٤٨٩ — ٤٩٢

(٨) Ch. de Foucauld: *Dictionnaire touareg-français*، باريس سنة ١٩٥٢، ص ١٢١٣ — ١٢١٤.

[حورشيد] (Ch. Pellat شارل بلا)

« إموشة » : ( انظر مادة « الطوارق » ) .

« الأُمويون » : ( انظر مادة « أمية ، بنو » ) .

« أمير » : والجمع أمراء ، ومعناها قائد أو زعيم ، وبالرسم اليونانى : « أمير » أو « أمار » أو « أميراس » وباللاتينية أميراتوس أو أميراليوس Amiratus-Amiralius واشتق منها كلمة Admiral ... الخ وينطق بها عادة فى الفارسية « مير » (انظر هذه المادة). وفى عهد السلاجقة كان هناك زعيم للأمراء يلقب « أمير أميران » أو ملك الأمراء ، وتدخل هذه الكلمة فى تركيب كثير من الألقاب ( انظر المواد الآتية ) .

+ أمير : هو القائد أو الوالى أو الأمير بالمعنى المشهور ، والظاهر أن هذا المصطلح فى أساسه إسلامى ( النقائض ، ٧ ، ٩٦٤ ؛ ابن دُرَيْد : الجمهرة ، جـ ٣ ، ص ٤٣٧ ) ؛ ولم يرد فى القرآن إلا عبارة « أولو الأمر » ( سورة النساء ، الآية ٥٩ ، ٨٣ ) ، ولكن كلمة أمير تتردد كثيراً فى الحديث (انظر Wensinck : Concordance هذه المادة) .

وتستعمل مصادر الفترة الأولى فى كثير من الأحيان المصطلحين « عامل » و « أمير » بمعنى واحد ( انظر Hamidullah ، الوثائق ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٨٣ ) ؛ وفى أخبار اجتماع السقيفة استخدمت كلمة الأمير للدلالة على رأس الجماعة الإسلامية ( الطبرى ، جـ ١ ، ص ١٨٤٠ ، ١٨٤١ ؛ ابن سعد : الطبقات ، جـ ٢ ، ص ٣ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ) . وفى عهد الخلفاء فى المدينة كان قواد الجيوش ، وأحياناً قواد الفرق ، يلقبون بالأمراء ، ( أو أمير الجيش وأمير الجند ) ، ويصدق هذا على الولاة الذين كانوا أولا قواداً فاتحين ( الطبرى : التاريخ ، جـ ١ ، ص ١٨٨١ — ١٨٨٤ ، ٢٠١٣ ، ٢٠٥٤ ، ٢٥٣٢ ، ٢٥٩٣ ، ٢٦٠٦ ، ٢٦٣٤ ، ٢٦٣٧ ، ٢٦٤٥ ، ٢٦٦٢ ، ٢٧٧٥ ، ٢٨٦٤ ، ٣٠٥٧ ؛ الكندى : الولاة ، ص ١٢ ، ١٣ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ؛ Hamidullah ، ص ٢٠٧ ، ٢٥٧ ) .

وبدأ الأمويون يميزون بين الواجبات الإدارية والواجبات المالية ؛ على أن الأمراء ، فى معظم أيام هذا العهد ، كانت لهم سلطات كاملة إدارية ومالية ، كما أنهم أحسوا بأن سلطانهم فى إقليمهم كان مساوياً لسلطان الخليفة ( الطبرى : التاريخ ، جـ ٢ ، ص ٧٥ ؛ الكندى : الولاة ، ص ٣٥ ؛ المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٥ ، ص ٣٠٨—٣١٢ ) . وكان سكان الأقاليم الشرقية ينظرون إلى الأمير نظرتهم إلى الـ « كتخدا » أى الشريف ( الطبرى ، جـ ٢ ، ص ١٦٣٦ ) أو إلى الـ « شاه » أى الملك ( الطبرى ، جـ ٢ ، ص ٣٠٠ ) .

والأمير ينظّم الجيش ، ويعين « العرفاء » الذين يمسكون سجلات وحداتهم ، ويحافظ على النظام ، ويوزع الأعطيات ، ويخبر بالحوادث . وهو يقود الحملات بشخصه أو عن طريق نوّابه ،

ويبرم العهود ، ويؤم الصلاة ، ويقيم المساجد ويراعى التمكين للإسلام فى البلاد المفتوحة ؛ وقد جرى العرف بأن يكون القضاء فى يده ، وكان الأمراء فى حالات استثنائية قليلة يقيمون قضاة ؛ ويحفظ الأمير الأمن والنظام عن طريق « صاحب الشرطة » الذى يقيمه ؛ وجرت العادة بأن يكون للأمير « حاجب » وحرس ؛ وهو يعين « صاحب البريد » ليخبره بتصرفات مرؤوسيه خاصة وبالمسائل الهامة عامة ؛ وكان عمال الكور الهامة التابعة للولايات يعينون بالرجوع إلى الخليفة ، وكان الخليفة فى بعض الأحوال يعينهم مباشرة (الطبرى ، جـ ٢ ، ص ١١٤٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٤ ) .

ويشرف الأمير على السكة ويضرب العملة الفضية ، وقد جرت الحال بأن ينقش عليها اسمه ؛ وقد اشتهر بعض الأمراء بما ضربوه من دراهم جيدة ؛ ولكن نمط العملة وأوزانها ودور سكتها كانت تنظم فى بعض الأوقات بمعرفة الخليفة .

والأمير ذو السلطات الكاملة مسؤول عن السياسة المالية ، فهو يصدر الأوامر بتحديد وقت جمع الضرائب وطرائق أدائها والإجراءات التى تتبع ومقادير هذه الضرائب ؛ ويمكن للأمير أن يراجع نظام الضرائب والعاملين بها ، ويدبر الأموال للمرافق العامة مثل إقامة وإصلاح الجسور والقنوات والطرق والمبانى العامة والقلاع ويبعث بفائض الدخل إلى دمشق ؛

على أن سلطات الأمير انتقصت كثيراً عندما أقام الخليفة « عاملا للخراج » ، بل إننا نجد أن ابن حبيب عامل الخراج مصر فى عهد هشام استطاع أن يغير الأمير ( الكندى ، ص ٧٢ ، ٧٦ ؛ ابن عبد الحكم : فتوح مصر ، ص ١٧٨ ) ؛

ويأخذ الأمير « البيعة » فى ولايته للخليفة أو لمن عهد إليه الخليفة ، وفى مكنته أن يشخص إلى الخليفة على رأس وفد من ولايته ليحمل آراءهم إليه أو ليقدم ولاءهم له ؛ وهو يسعى إلى التأثير فى الرأى العام بولايته عن طريق الزعماء والشعراء والقصاص ، أو متوسلا إلى ذلك بالمال أو بالتهديد ( البلاذرى : الأنساب ، جـ ٤ ، قسم ٢ ، ص ١٠١ ، ١١٦ — ١١٧ ؛ Pedersen فى *Mélanges Goldziher* ، جـ ١ ، ص ٢٣٢ ) ؛

وكان الأمير إذا ترك ولايته أو حاضرته أقام « خليفة » يمثله ( الكندى ، ص ١٣ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٦٢ ، ٦٥ ؛ الطبرى ، جـ ٢ ، ص ١١٤٠ ) .

ويتلقى الأمراء رواتب و « عمالات » ؛ وكان بعض الأمراء يتطلعون إلى موارد أخرى للثروة مثل التجارة واحتياز جزء من الدخل ، والمضاربة فى مبيعات المحصولات التى تدخل فى الضرائب ، والهدايا ؛ وقد جمع بعض الأمراء ثروات عظيمة ، وحاول الخلفاء أن يحاسبوهم ؛ وقد انحدرت هذه المحاسبة فغدت فى عهد الخلفاء الأمويين المتأخرين نظاماً من التحرى المضنى عند انتهاء ولاية الأمير ؛

وكان الخليفة وقت الشدائد يأخذ فى الاعتبار آراء العرب فى الولاية عندما يولى عليهم أميراً ( البلاذرى : فتوح البلدان ، ص ١٤٦ ؛

الجهشيارى ، ص ٥٧ ) . وقد جرت الحال بأن يقيم الخليفة الجديد أمراء جدداً ، وخاصة فى العهد الأموى المتأخر .

واتبع العباسيون التقاليد الإدارية للأمويين ، ولكن هذه التقاليد عدلت شيئاً فشيئاً بمقتضى اتجاهات جديدة . وقد خلق العباسيون بيروقراطية تحل محل الأرستقراطية القبلية ودعموا المركزية .

وكان الأمراء فى كثير من الأحيان من أفراد البيت العباسى ، ولكنهم كانوا على العموم من أفراد البيروقراطية ، كان هؤلاء بعامة عرباً فى عهد الأمويين فأصبح الكثيرون منهم من الفرس ثم من الترك بعد ذلك . وقد لعب « أصحاب البريد » وقتذاك دوراً بارزاً وكان ينتظر منهم أن يقدموا تقاريرهم بانتظام عن حوادث الأمير وما يقع فى الولاية . وغدا القاضى فى الواقع مستقلا عن الأمير بحكم أن تعيينه كان يتم بمعرفة الخليفة مباشرة . وكانت مدة ولاية الأمير قصيرة بصفة عامة .

وأقيم عامل جديد هو « صاحب النظر فى المظالم » للحكم فى المظالم التى كانت تقدم ضد عمال الحكومة بما فيهم الأمير .

وظل معظم الأمراء فى العصر العباسى الأول مسئولين عن الإدارة المدنية والمالية ، على أن العرف سرعان ما جرى على أن يعين عامل للشئون المالية بجانب الأمير ( الكندى ، ص ١٨٥ ، ١٩٢ ، ٢١٣ ) .

وكانت مهمة الأمير الأولى إقرار النظام وضمان تحصيل الضرائب . وكان الأمراء فى بعض الأحيان يزيدون فى الضرائب أو يلغونها أو يعفون الناس من أداء المتأخرات . وكان السخط على الأمير بين أهل ولايته ، وخاصة إذا أدى هذا السخط إلى اضطراب الأحوال فى الولاية ، يُتحرى عنه فى بعض الأحيان وقد يؤدى إلى إقالته ( الجهشيارى ، ص ٩٩ — ١٠٠ ؛ الكندى ، ص ١٩٢ ؛ الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٧١٦ — ٧٢١ ) .

وقد طرأت تطورات جديدة قبل نهاية العصر العباسى الأول ، ذلك أن المأمون أقام أخاه أبا إسحق أميرا على مصر ، ولكن أبا إسحق بقى فى قصبة الخلافة وبعث ممثلين له إلى مصر ، واحدا ليتولى الخراج والآخر ليؤم الصلاة . وتتابع الأمراء الغائبون على ولاية مصر على هذا المنوال حتى قيام الدولة الطولونية ( الكندى ، ص ١٨٥ ومابعدها ) .

وحدث تطور آخر هو ظهور أمراء أقامهم الخليفة فأطلقت يدهم فى ولايتهم نظير أداء الجزية . وقد أقام هؤلاء الأمراء بيوتاً حاكمة وحددوا علاقاتهم بالخليفة بحدود تلقيهم « عهد » الإمارة منه وذكر اسمه فى الخطبة وضرب السكة أيضاً باسمه . وكانت هذه هى الحال مع بنى الأغلب وبنى طاهر . وشارك غير هؤلاء من الأمراء الخليفة فى صفات ملكه بذكر أسمائهم إلى جانب اسمه فى الخطبة وفى العملات الذهبية كما فعل الطولونيون ، والإخشيديون والسامانيون والحمدانيون

ونحن نلاحظ أيضاً ظهور أمراء فتحوا أقاليمهم عنوة ثم طلبوا « العهد » إليهم من الخليفة حتى يكون لسلطتهم سند شرعى ، مثل الصفاريين

والغزنويين ، وكان هؤلاء الأمراء مستقلين فى الواقع . وقد ذهب البويهيون الذين تولوا الإمارة بالفتح إلى مدى أبعد من ذلك ، فقد غزوا بغداد واغتصبوا جميع سلطات الخليفة وجعلوا معاشه إليهم ، وكانوا يعينون الوزراء ، ويتدخلون فى تولية الخلفاء . وثمة أمر واحد منع البويهيين من الإطاحة بالخلافة العباسية وجعلهم يسعون إلى تلقى « العهد » من الخلفاء ، وهو أن الناس ظلوا يعدون الخليفة مصدر كل سلطان سياسى .

وكان الأمويون فى الأندلس يتلقبون بلقب « الأمراء » حتى جاء عبد الرحمن الناصر فاتخذ لقب « خليفة » ، ولم يكن عمالهم أو عمال الفاطميين يلقبون بالأمراء بل لقبوا بالولاة .

وقد بحث الماوردى المتوفى سنة ٤٢٢ هـ ( ١٠٣١ م ) التطور الكامل لهذا النظام ، فميز بين الأمراء ذوى السلطات الكاملة وبين الأمراء ذوى السلطات المحدودة ، ثم تناول « إمارة الاستيلاء » أى الإمارة التى تؤخذ بالقوة ، وقال إن هذه الإمارة شرعية دفعاً للفتنة والانقسام بشرط أن يكون « العهد » الذى يعطى للأمير يقتضيه أن يتبع الشريعة ( Gibb فى *Isl. Culture* ، سنة ١٩٣٧ ) .

على أن الإدارة التقليدية البيروقراطية انهارت فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ( العاشر والحادى عشر الميلاديين ) وحل محلها حكم العسكريين ، وقد أثر هذا فى مركز الإمارة ، وأصبح لقب الأمير فى عهد السلاجقة والأيوبيين والمماليك يمنح للضباط العسكريين من جميع الرتب ( كما أصبح يمنح أيضاً للأمراء السلاجقة الصغار ) .

وقد درس ابن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣ هـ ( ١٣٣٣ م ) هذا التطور حين قرر أن الأمراء فى أيامه كانوا قواداً يمنحون إقطاعات للحفاظ على جنودهم ، وأن واجبهم الأول كان عسكرياً ( *Isl.* ، جـ ٣ ، ص ٣٦٧ ) .

المصادر :

(١) أهم المؤلفات عن المدة القديمة هو تاريخ الطبرى ، تكمله تواريخ الكتاب الآخرين وخاصة البلاذرى ، وابن عبدالحكم ، والكندى ، والمقريزى والقلقشندى . (٢) وأهم المصادر الأثرية هى النقود والبردى فيما يختص بمصر فى عهد الأمويين . (٣) انظر أ. أ. دورى : النظم الإسلامية والمصادر التى ذكرت فى صلب هذه المادة .

خورشيد [ A.A. Duri دورى ]

« أمير آخور » : وفى الفارسية « مير آخور » أى كبير القائمين على الإصطبل السلطانى ، وكان منصبه من أهم المناصب فى قصور الأمراء الشرقيين. وفى مصر كان فى المرتبة الخامسة بين المماليك ( انظر مادة « الأمير الكبير » ) .

+ أمير آخور : وفى الفارسية « مير آخور » : كبير القائمين على الإصطبل السلطانى ، وكان من أكبر العمال فى بلاط الأمراء الشرقيين . وكان الأمير آخور فى عهد المماليك هو المشرف على

الإصطبلات السلطانية، وكان بصفة عامة مقدّم ألف وتحت إمرته ثلاثة من مقدمى الأربعين ، وكان يشغل فى العهد الشركسى المكانة الرابعة بين الأمراء الكبار ( انظر A.N. Poliak : *Feudalism in Egypt, Syria etc.* ، لندن سنة ١٩٣٩ ، ص ٣٠ ؛ D. Ayalon : *Studies on the Structure of the Mamluk Army* فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ، سنة ١٩٥٤ ، ص٦٣،٦٨ ) .

[ D. Ayalon آيالون ] هورشيد

+ « أُمير الأُمراء » : القائد الأعلى للجيش، وكان هذا اللقب ، كما يؤخذ منه ، مقصوراً على قيادة الجيش . على أن صغار القواد أخذ سلطانهم يزداد شيئاً فشيئاً حتى أصبح أول من لقب بهذا اللقب وهو مؤنس الخصى ، الحاكم الفعلى ، لأنه كان له الفضل فى إنقاذ الخليفة المقتدر الذى كان عاجزاً ضعيفاً من المؤامرة التى حاك خيوطها عبد الله ابن المعتز عام ٢٩٦ هـ ( ٩٠٨ م ) .

ولما نصب الخليفة الراضى سنة ٣٢٤ هـ ( نوفمبر سنة ٩٣٦ م ) محمد بن رائق ، صاحب واسط ، أميراً للأمراء لم ير الخليفة الضعيف بداً من أن يضع بين يديه مقاليد الأمور المدنية كلها ، بل إن اسم ابن رائق كان يذكر فى الخطبة إلى جانب اسم الخليفة . وبهذا أصبح الأمراء الحكام الحقيقيين فى حين أن الخلفاء أصبحوا أشباحاً لسلطانهم الأول .

ويندر أن نصادف هذا اللقب فى المصادر المملوكية ، وقد جاء فى مصدر واحد منها أنه كان مرادفاً للقب البكلربكى ، وهو لقب يمنح لأتابك العسكر . ومع ذلك فإن أمراء آخرين كانوا يحملون فيما يظهر هذا اللقب نفسه ( انظر d'Ayalon فى *Bulletin of the School of Oriental and African studies* ، سنة ١٩٥٤ ، ص ٥٩ ) .

وقد جرى العثمانيون على استعمال لقب أمير الأمراء ومثيله « مير ميران » مرادفين للقب « بكلر بكى » ( انظر هذه المادة ) .

المصادر :

(١) ابن الأثير : طبعة تورنبرغ ، جـ ٨ ، ص ١٠ وما بعدها (٢) Weil : *Gesch. d. Califen* ، جـ ٢ ، ص ٥٤٣ وما بعدها (٣) Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland* ، جـ ١ ، ص ٥٣٢ وما بعدها (٤) Muir : *The Caliphate, its rise, decline and fall* ، الطبعة الثالثة ، ص ٥٦٨ (٥) Defrémery : *Memoires relatifs aux Emirs al Oméra*

[ K.V. Zetterstéen تسترشتين ]

« أمير الحج » : كان أبو بكر أول من لقب بهذا اللقب سنة ٩ هـ ( ٦٣٠ م ) . وفى أيام الخلفاء المتأخرين كان يعهد بهذا التشريف إلى أمراء من البيت المالك إذا لم يقم الخليفة نفسه بهذا العمل ( وهذه العادة لم تلبث أن انقرضت ) . ولم تكن مهمة أمير الحج مقصورة على قيادة الحجيج إلى

مكة والعودة به . وإنما كان له أيضاً الإشراف الأدبي على الحجيج وصيانة الأمن بينهم خلال سفرهم ، وكان يتصدرهم فى القيام بشعائر الحج فى مكة وعرفات وغيرهما من الأماكن المقدسة .

وفى العهد المضطرب الذى صاحب الفتنة الإسلامية الثانية حدث أن كان للحج أربعة أمراء رفعوا ألويتهم فى عرفات ، وذلك لأن أربعة كانوا يدعون الخلافة فى سنة ٦٨ هـ (٦٨٨م) وهم محمد ابن الحنفية ، وابن الزبير ، ونجدة بن عامر ، ومروان الأموى . وبعد أن سقطت الخلافة درج أقوى أمراء المسلمين ، كالمماليك فى مصر وسلاطين آل عثمان ، على إقامة أمير للحج يقود الحجيج من مصر والآستانة عن طريق دمشق . وإذا شئت الاطلاع على ما يقام اليوم من حفلات عند رحيل الحجاج فارجع إلى مادة « محمل » ومادة « صرة » .

ويذهب برتون ( A pilgrimage to : Burton El-Madinah etc. ، جـ ١ ، ص ٤٠٢ ، الهامش ) إلى أن منصب أمير الحج لم يكن تشريفياً فحسب وإنما كانت له منافع أيضاً ، ذلك لأن الأمير كان يرث من يتوفاه الله إلى رحمته من الحجاج .

المصادر :

Culturgeschichte : A. von Kremer جـ ١ ، ص ٤٥٢ .

+ أمير الحج : فى سنة ٩ للهجرة ( ٦٣٠ م ) التى منع غير المسلمين بعدها من الحج ، وكل النبى إلى أبى بكر أن يقود الحجيج ويمنع الكفار من الاشتراك فيه ؛ وفى سنة ١٠ هـ ( ٦٣١ م ) رأس الحجيج بنفسه ، ومن يومها كانت إمارة الحج واجباً منوطاً بالخلفاء مباشرة ، وكانوا يضطلعون به بأنفسهم أو ينيبون عنهم فيه عاملا من العمال ( مثل أمير مكة أو المدينة أو عامل من كبار العمال ... إلخ ) ؛ ولما غدا سلطان الخليفة موضع نزاع أصبح يتنافس على إمارة الحج فى بعض الأحيان عدة أمراء ( مثال ذلك أنه كان ثمة أربعة أمراء سنة ٦٨ هـ = ٦٨٨ م يتنافسون عليها ومنهم عبد الله بن الزبير ) ؛ وكان لإمارة الحج شأن كبير ، ذلك أنها كانت تتيح لصاحبها سلطاناً على الحجاج المجتمعين كافة ( وشاهد ذلك عبارة « حج بالناس » ) ؛ وحين كان أمير الحج يخرج من مقر الخلافة كانت المصادر تنوه أحياناً بدوره من حيث هو قائد لقافلة خاصة ، مثال ذلك أنهم كانوا يسمونه « أمير الحج العراقى » ؛ وفى عهد الخلفاء العباسيين فى القاهرة الذين لم يكن لهم إلا ظل من السلطان ( بعد عام ٦٦٠ هـ = ١٢٦٢ م ) صبغ هذا المنصب بالصبغة الدنيوية وأصبح تعيين أمراء الحج من شأن سلاطين المماليك ؛ وكان « أمير الحج المصرى » — الذى جرى العرف بأن يكون مقدم ألف يعين سنوياً — يزعم لنفسه حق الصدارة فى الأماكن المقدسة ؛ وكان لقب « أمير الحج » يطلق فى بعض الأحيان على قواد قوافل أخرى ( دمشق ، العراق ) ، وكان لكل من هؤلاء السلطان المطلق على حجيجه ( تنظيم التموين ، وإجراءات السفر ، وحماية التجار ، ورعاية المرضى والفقراء ، وواجبات الشرطة ، وتطبيق العقوبات التى تنص عليها القرآن ) تعاونه هيئة

متخصصة ، وهو يتخذ أية إجراءات يرى ضرورة اتخاذها لدفع شر غارات البدو . وقد استخدم سلاطين المماليك بالقاهرة « أمراء الحج » الذين يقيمونهم لدعم سياستهم الرامية إلى تحقيق السلطان التدريجي على الحجاز الذي يرمز إليه « المحمل » وتوزيع العطايا أو الصرر ( انظر مادة « صرة » ) ، وفعل سلاطين آل عثمان الشيء نفسه بعد عام ٩٢٣ هـ ( ١٥١٧ م ) ولكن أمراء الحج الخاصين بهم ( القاهرة ، ودمشق ، ثم اليمن فترة وجيزة ) كانوا يعينون مدة من السنين حتى يستدعوا . وقد شغل أحد البكوات الكبار هذا المنصب في مصر على عهد العثمانيين حتى نهاية القرن الثامن عشر . وكان قيام أمراء الحج بواجبات منصبهم يتكلف نفقات باهظة ، كان يسد جزءاً كبيراً منها السلاطين ، على أنهم كانوا نتيجة لذلك يتلقون كثيراً من الهدايا . وكان شاغلو هذا المنصب يستطيعون أن يجنوا مغنما كبيراً مما يرثونه شرعاً من أموال من يتوفون أثناء الحج ، ومن ممارستهم التجارة لحسابهم . وكان طلب امرئ لشغل هذا المنصب يسبغ عليه شرفاً كبيراً . وقد منع الملك ابن سعود الذي حكم الحجاز منذ سنة ١٩٢٤ — ١٩٢٥ م مزاولة أية شعائر تذكر مما كان للمصريين أو العثمانيين من هيمنة على الأماكن المقدسة ، ولم يعد يستطيع الحرس العسكري والمحمل اللذان كانا يصحبان أمير الحج أن يظهرا في العربية السعودية . ولم يعد لأمير الحج اليوم إلا شأن سياسي . وعالجت الوزارات المختصة من الطرفين تنظيم الشؤون المادية لأمور الحج ، وفي سنة ١٩٥٤ ألغت مصر لقب « أمير الحج » واستبدلت به « رئيس بعثة الحج » .

المصادر :

(١) Jomier : *Le Mahmal et la caravanne égyptienne des pèlerins de la Mecque* ، القاهرة سنة ١٩٥٣ ، والمصادر المستشهد بها فيه .

خورشيد [ جومييه J. Jomier ]

« أمير حمزة » : ( انظر مادة « حمزة ابن عبد المطلب » ) .

« أمير خان » : أول نواب لـ « تونك » ، وهو أفغاني الأصل ولد في روهيلكند سنة ١١٨٢هـ ( ١٧٦٨ — ١٧٦٩ م ) . ولما بلغ العشرين من عمره بدأ مغامراته في الحياة بأن تزعم عصابة من قطاع الطرق ، ثم دخل في خدمة أمراء مالوه وبَهُوبال وإنْدوره وجايبور وأغار على الهند الوسطى وعاث فيها فساداً . ولما ضيق عليه الإنكليز الخناق عقد معهم معاهدة سنة ١٨١٧ م تعهد فيها بتسريح جنوده نظير تثبيته على الولاية التي أقطعه إياها كاو هُلْكار أمير إندوره . وبهذا قامت ولاية تونك وتعاقب على حكمها خلفاؤه منذ ذلك . وتوفي أمير خان عام ١٨٣٤ م ، وكتب سيرته واحد من عماله يُدعى بَسوان لال البلكرامي .

المصادر :

(١) Busawun Lal : *Memoirs of the Pathan soldier of fortune the Nawab Ameer ood Doulah Mahammad Ameer* ، ألف بالفارسية ونقله إلى الإنكليزية H.T. Primsep ونشره فى كلكته عام ١٨٣٣ بعنوان : *History of the political and military transactions in India during the administration of the Marquess of Hastings* ، لندن سنة ١٨٢٥ .

[ هوروفتز J. Horovitz ]

+ أمير خان : ( ١٧٦٨–١٨٣٤ م ) : الزعيم النّهاب البطهانى المشهور وزميل جَسْوَنت رآو هلكار ، ولد فى سمبهال فى مراد آباد من أعمال روهيلخند . وفى شبابه استخدمه عدة عمال من الزميندارية والمراطهة هو وأتباعه جنوداً « سپاندرية » لجمع إيرادات الدولة . وسرعان ما تطور إلى زعيم عصابة من قطاع الطرق واستخدمه بصفته هذه حكام بهوپال، فإندورة ، فجايپور . وفى سنة ١٧٩٨م تلقى لقب « نواب » من جسونت رآو هلكار،وفى السنة التالية نهب «ساوگور» والبلاد المحيطة بها . وفى سنة ١٨٠٩ م دبّر بالاشتراك مع الپندارية الهجوم على برار، ولكن خططه أفسدها الجنود الذين أنفذهم إليها اللورد منتو Lord Minto ، وما وافت سنة ١٨١٧ حتى زاد عدد جيشه إلى ٨,٠٠٠ جندى من المشاه و٢٠,٠٠٠ جندى من الفرسان ، و٢٠٠ مدفع . وأدرك أمير خان فى السنة نفسها قوة البريطانيين فعقد معاهدة مع لورد هاستنگز Lord Hastings القائد العام تعهد فيها بتسريح جيشه فكفل له الاستحواذ على ممتلكاته. وهكذا أصبح مؤسس دولة تونك ( انظر هذه المادة ) التى اندمجت منذ سنة ١٩٤٨ فى اتحاد راجاستان .

المصادر :

(١) Busawun Lal : *Memoirs of the Puthan Soldier of Fortune the Nuwab Ameer-ood-Dowlah Mohammed Ameer Khan* ، وقد صنف بالفارسية وترجمه إلى الإنكليزية H.T. Prinsep ، كلكته سنة ١٨٣٢
(٢) J. Malcolm : *A Memoir of Central India* ، لندن سنة ١٨٢٣ .
(٣) M. S. Mehta : *Lord Hastings and the Indian States* ، بومباى سنة ١٩٣٠
(٤) H.T. Prinsep : *History of the Political and Military Transactions during the Administration of Marquess Hastings* ، سنة ١٩٢٥ .
(٥) C.U. Aitchison : *Treaties, Engagements and Sanads* (طبعة سنة ١٩٠٩ ) ج ٣ ، رقم ٩٩ .

خورشيد [ كولن ديفز C. Colin Davies ]

+ «أمير خسرو » دهلوى : الشاعر الهندى الفارسى الكبير ، ولد سنة ٦٥١ هـ ( ١٢٥٣ م ) فى « باطيالى » فى ناحية « إتاه » من أعمال أوتار پراديش بالهند . وكان أبوه سيف الدين محمود تركياً دخل الهند فى عهد السلطان شمس الدين إيلتتمش وخدم تحت إمرته ضابطاً فى الجيش . وكانت أمه ابنة عماد الملك القائم على سجلات جيش المملكة . وقد أظهر أمير فيما رواه هو عن نفسه

موهبة شعرية كبيرة مبكرة . وتوفى أبوه وأمير فى الثامنة فكفله جده لأمه . ولما توفى جده هذا التحق أمير خسرو بخدمة علاء الدين كشلو خان ابن أخى السلطان بلبن ثم بخدمة ناصر الدين بغرا خان ابن السلطان ، وهنالك عين والياً على سامانه . ثم صحب بغرا خان إلى البنغال وعاد إلى دلهى واستظل برعاية أكبر أبناء السلطان محمد قاءان ملك وصحبه إلى ملتان . وفى سنة ٦٨٣ هـ ( ١٢٨٤م) قتل محمد فى معركة خاضها مع المغول ، وأسر فيها أمير خسرو نفسه ، ولم يلبث أن هرب من أسره ، وعاد إلى دلهى ووصل نفسه بملك سرجاندار حاتم خان وصحبه إلى أوده حينا مضى السلطان معز الدين كيقباذ ليلقى أباه بغرا خان سنة ٦٨٦ هـ ( ١٢٨٧ م ) . وأقيم حاتم خان والياً على أوده وبقى أمير خسرو معه سنتين قبل أن يستأذنه فى العودة إلى دلهى حيث استظل برعاية السلطان .

وأجرى على أمير خسرو فى عهد جلال الدين خلجى ( ٦٨٩ – ٦٩٥ هـ = ١٢٩٠ – ١٢٩٥ م ) معاشاً قدره ألف ومائتا تنكه سنوياً ، ويقول برنى أنه كان ينعم بحظوة كبيرة لدى السلطان : فلما قتل جلال الدين خلجى نقل شاعرنا ولاءه إلى قاتله علاء الدين خلجى الذى ثبت معاشه ولكن تبين أنه كان راعياً ظالما . وقد شهد عهد علاء الدين خلجى ( ٦٩٥ – ٧١٥ هـ = ١٢٩٥ – ١٣١٥ م ) وفرة وافرة فى إنتاج أمير خسرو . وحظى أمير بالعطف أيضاً فى عهدى السلطانين قطب الدين مبارك شاه (٧١٦–٧٢٠هـ = ١٣١٦–١٣٢٠م) وغياث الدين تغلق ( ٧٢٠ – ٧٢٥ هـ = ١٣٢٠ – ١٣٢٥ م ) .

وأصبح أمير خسرو فى حياته مريداً للولى الجشتى نظام الدين أوليا الغياثپورى ، ولما مات شاعرنا سنة ٧٢٥ هـ ( ١٣٢٥ م ) بعد أشهر قلائل من اعتلاء السلطان محمد تغلق العرش ، دفن على عتبة قبر نظام الدين أوليا .

وقد بقى من آثار أمير خسرو ما يأتى :

(١) خمسة دواوين : (ا) « تحفة الصغار » وهى أشعار المراهقة ، وقد جمعت حوالى عام عام ٦٧١ هـ ( ١٢٧٢م) ؛ (ب) « وسط الحياة » وهى أشعار نظمت فى وسط حياته ، وقد جمعت أصلا حوالى سنة ٦٩٣ هـ ( ١٢٩٣ م ) ؛ (ج) « غرة الكمال »، وقد جمعت حوالى سنة ٧١٦ هـ ( ١٣١٦ م ) ؛ (د) « نهاية الكمال » وقد جمعت حوالى سنة ٧٢٥ هـ ( ١٣٢٥ م ) .

(٢) « خمسه » أى : (ا) « مطلع الأنوار » سنة ٦٩٨ هـ ( ١٢٩٨ م ) ؛ (ب) « شيرين وخسرو» سنة ٦٩٨هـ ( ١٢٩٨ م ) ؛ (ج) « آئينهٔ سكندرى » سنة ٦٩٩ هـ ( ١٢٩٩ م ) ؛ (د) « هشت بهشت » سنة ٧٠١ هـ ( ١٣٠١م ) ؛ (هـ) « مجنون وليلى » » سنة ٦٩٨ هـ ( ١٢٩٨ م ) .

(٣) « الغزليات » أى الأشعار الغنائية .

(٤) الآثار المنثورة وهى : (ا) « خزائن الفتوح » وهى تتناول فتوح السلطان علاء الدين خلجى ؛ (ب) « أفضل الفوائد » وهى مجموعة

من أقوال نظام الدين أوليا أهديت إلى الولى سنة ٧١٩ هـ ( ١٣١٩ م ) ؛ (ج) « إعجاز خسروى » وقد تم سنة ٧١٩ هـ ( ١٣١٩ م ) ، وهو شواهد من الإنشاء المنثور الرشيق .

(٥) القصائد التاريخية وهى : (ا) « قران السعدين » ، وقد أتمها سنة ٦٨٨ هـ ( ١٢٨٩ م ) وهى مثنوى عن لقاء معز الدين كيقباذ لأبيه ناصر الدين بغرا خان على ضفاف سرجو فى أوده ؛ (ب) « مفتاح الفتوح » وهى مثنوى عن أربعة انتصارات لجلال الدين فيروز خلجى ، وقد تم سنة ٦٩٠ هـ ( ١٢٩١ م ) ويعد جزءاً من « غرة الكمال » ؛ (حـ) « دول رانى خضر خان » أو « عشيقه » وهى مثنوى أتمه سنة ٧١٥ هـ ( ١٣١٦ م ) عن قصة غرام خضر خان ابن السلطان علاء الدين خلجى بدولدى ابنة راجا كرن النهروالى ، وألحق به من بعد ذيلاً يروى فيه ما دبّ بين خضر خان وأبيه من وحشة ، وحبسه فى قلعة گواليور ، وسمل عينيه وانتهاء الأمر بقتله بتحريض ملك كافور ؛ (د) «نوه سپهر » ، وهى مثنوى يصف فيه أمجاد عهد السلطان قطب الدين مبارك شاه خلجى ، وقد أتمه سنة ٧١٨ هـ ( ١٢١٨ م ) ؛ (هـ) « تغلق نامه » وهى مثنوى عن انتصار غياث الدين تغلق على خسرو خان سنة ٧٢٠ هـ ( ١٣٢٠ م ) .

أمير خسرو وتواريخ أيامه : تزودنا آثار أمير خسرو بأكمل تعبير بقى لفرد من الأفراد عن الحضارة الهندية الإسلامية فى القرون الوسطى ، وهى تكشف ــ على نحو ربما لا تستطيع أية مجموعة بقيت لنا من الكتب الهندية الفارسية لذلك العهد أن تفعله ــ عن الأفكار الدينية والأخلاقية والثقافية والجمالية للمسلمين الهنود الرقاق الحاشية المتعلمين الأغنياء فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين ( الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ) .

ولم يكن أمير خسرو مؤرخاً ، فهو لم يحاول فى قصائده التاريخية بخاصة ولا فى دواوينه أو غزلياته أن يزودنا بتقويم لماضى الإنسان ؛ لقد كان أمير خسرو يكتب لمتعة قرائه مخاطباً خيالاتهم وعواطفهم ، بوصفهم مسلمين متعلمين رقاق الحاشية . وعند أمير خسرو أن حياة الإنسان فى التاريخ هى زينة لأفعال رسمية ثابتة يأتيها سلاطين وعظماء رجال أشبه بالآلهة تتجسد فيهم المثل الإسلامية فى الأخلاق .

المصادر :

(١) Storey : القسم الثانى ، العدد ٣ من *M. History of India* ، لندن سنة ١٩٣٩ .
(٢) Muhammad Wahid Mirza : *Life and Times of Amir Khusrau* ، كلكته سنة ١٩٣٥ .

خورشيد [ هاردى P. Hardy ]

+ « أمير داد » : ومعناها صاحب القضاء أو وزير العدل خلال حكم السلاجقة ، وخاصة فى آسية الصغرى . وكان بعض الأمراء يلقبون بهذا اللقب على الدوام ( انظر ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، الفهرس ) .

«أمير سلاح» : لقب كان يطلق على صاحب منصب من أهم المناصب فى قصور المماليك فى مصر : وكان أمير السلاح يشرف على دار السلاح السلطانية ( سلاح خانه ) وعلى الجيش المسلح ( سلاح دار ) ، ومقامه الثانى بين كبار الأمراء ( انظر مادة « الأمير الكبير » )

+ أمير سلاح : كان فى سلطنة المماليك موكلا بحملة السلاح ( سلاحدارية ) ويشرف على دار الصناعة ( سلاحخانه ) ؛ وكان من واجباته حمل سلاح السلطان فى المحافل العامة وحمله له أيضاً فى المعارك وغير ذلك من المناسبات : ولم يكن منصب « أمير السلاح » فى العهد الأول المملوكى من المناصب الكبرى ( انظر مادة « أمير مجلس » ) ؛ وكان هذا المنصب فى عهد الجراكسة المنصب الثانى بين الأمراء الكبار للسلطنة : وكان لأمير سلاح الحق فى أن يجلس على « رأس الميسرة » فى حضرة السلطان .

المصادر :

(١) L.A. Mayer : *Saracenic Heraldry* ،

(٢) D. Ayalon فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* سنة ١٩٥٤ ، ص ٦٠ ، ٦٨ ، ٦٩ .

خورشيد [ آيالون D. Ayalon ]

« أمير سلطان » ، هو شمس الدين محمد بن على الحسينى البخارى ، ويسمى أيضاً سيد محمد بخارى ، وسيد أمير سلطان ، وأمير سيد ( انظر عاشق پاشا زاده ، ص ١٤٨ ، *Chronique d'Haniwald dans Leuncl., Hist. Mus.* ص ٥٤١ ، ص ٥٤٣ ، ومنها الكلمة اليونانية « ميروايتيس » التى وردت فى Kananos ) : ولىّ بروسة الكبير ، ولد حوالى سنة ٧٧٠ هـ ، وهاجر من بخارى إلى آسية الصغرى ، واستقر فى بروسة وتوفى فيها بالطاعون سنة ٨٣٣ هـ ، وكان الناس يقدسونه ويتبركون به : وتذهب الرواية إلى أن أمير سلطان كان مقرباً من السلطان بايزيد الأول يلدرم وأنه زوجه من ابنتـه « خوندى سلطان » .

وكان السلطان إذا أراد الغزو يذهب إليه ، ويتبرك بدعائه ، ويتقلد منه السيف . وتأثر السلطان بعظاته فكف عن شرب الخمر ( انظر القصة فى أوليا : رحلات ، جـ ٢ ، ص ٢٥ — تأريخ صاف ، جـ ١ ، ص ٣٢ وما بعدها ) ويقال أيضاً إنه لما أراد بايزيد قتل رسل تيمور عارض أمير سلطان ذلك الفعل المخالف للقانون الدولى ووفق فى حقن الدماء ( انظر عالى : كنه ، جـ ٥ ، ص ٥٣ وما بعدها ) ؛ ولما استولت طليعة جيش تيمور على بروسه عام ٨٠٥ هـ وقع أمير سلطان فى الأسر ، وحملوه إلى معسكر تيمور فحرره من أسره وطلب إليه أن يصحبه إلى سمرقند ، ولكن أمير سلطان آثر العودة إلى بروسة ( انظر سعد الدين ، جـ ١ ، ص ١٨٨ وما بعدها ؛ شرف الدين ، الكتاب المذكور ،

الفصل ٥ ) على أن القصة لا تذكر لنا شيئاً عن هذا ، وإنما على العكس من ذلك تقرر أن من كرامات هذا الولى إخراجه لجيوش تيمور من بروسة ( انظر سعد الدين ، جـ ٢ ، ص ٤٢٧ ؛ أوليا ، جـ ٢ ، ص ٤٨ ) .

ولما تولى السلطان مراد الثانى العرش سنة ٨٢٤ هـ قلده السيف أمير سلطان ، ويقال إن دعوات هذا الولى هى التى عجلت بهزيمة مصطفى الكذاب الذى كان ينازع مراداً الثانى عرش السلطنة ( عالى : المصدر المذكور ، ص ١٩٥ وما بعدها ؛ Leuncl. : *Histoire* ، ص ٤٩٣ ومابعدها ) وفى العام التالى اشترك مع خمسمائة من الدراويش فى حصار القسطنطينية ، على أن المدينة لم تسقط فى أيديهم كما تنبأ بذلك ؛ ويصف لنا الإخبارى البوزنطى كانانوس Kananos الذى كان شاهد عيان لهذا الحصار وصفاً مفصلا حياً الجهود التى بذلها مير سيد الذى سماه بطريق الترك ( جـ ٥ ، ٤٦٦ وما بعدها ، ص ٤٧٧ وما بعدها ، طبعة Bonn. ) على حين لا يذكر مؤرخو الترك شيئاً قط عن هذا الفشل .

وبعد وفاة أمير سلطان أقيم لجثته ضريح أصبح من المقامات التى يزورها الناس كثيراً ( طاشكبرى زاده ، جـ ١ ، ص ٧٦ ، ص ٣٧٧ ؛ سعد الدين ، جـ ١ ، ص ١٨٨ ؛ Leuncl. : *Hist.* ص ٥٧١ ، ٨١٦ ؛ J. Hammer : *Umblick* ؛ ص ٥٨ وما بعدها ) ، وبدأت الأساطير تروى مناقب هذا الولى .

المصادر :

(١) طاشكبرى زاده : جـ ١ ، ص ٧٦ وما بعدها ؛ (٢) سعد الدين ، جـ ٢ ، ص ٤٢٥ — ٤٢٧ ؛ (٣) عالى : كنه ، جـ ٢ ، ص ١١٢ ؛ (٤) كلدسى رياضى عرفان ، ص ٦٩—٧٩ .

[ مورتمان J.H. Mordtmann ]

+ « أمير على » سيد ( ١٨٤٩ — ١٩٢٨ ) : فقيه هندى وكاتب انحدر من أسرة شيعية كانت قد قدمت من خراسان مع نادر شاه وبقيت فى الهند وخدمت فى بلاط المغل ثم فى بلاط آوذ ثم فى خدمة شركة الهند الشرقية أخيراً . وتعلم أمير على فى كلية المحسنية بالقرب من كلكتة حيث درس العربية واتصل أيضاً اتصالا وثيقاً بالإنكليز وأدبهم كما درس القانون ( انظر مذكراته فى مجلة *Islamic Culture* ، سنة ١٩٣١ — ١٩٣٢ ) . وكان أمير على فى إنكلترة ما بين سنتى ١٨٦٩ — ١٨٧٣ ، فقد قيد اسمه بسجل المحامين بها سنة ١٨٧٣ ، واستقر هناك مع زوجه الإنكليزية ( اسمها فى العماد إيزابل إيدا كونستام Esabelle Ida Konstam ) عند اعتزاله منصبه فى محكمة البنغال العليا سنة ١٩٠٤ ؛ وكان نشاطه بارزاً فى كثير من الميادين : أستاذاً للفقه الإسلامى ، وفى المحاماة ، وفى المحاكم ، وفى الخدمة الاجتماعية، وفى خدمة الحكومة ، وفى السياسة ، كما برز فى الأدب ؛ وأصبح بعض كتبه ، وظل ، من المصادر العمدة فى الفقه الإنكليزى الإسلامى ، وغدا أمير على

سنة ١٨٨٣ عضواً من الأعضاء الهنود الثلاثة ( المسلم الوحيد بينهم ) فى مجلس نائب الملكة ، وفى سنة ١٩٠٩ عين العضو الهندى الأول فى اللجنة القضائية لمجلس شورى الملك بلندن . وفى ميدان الخدمة الاجتماعية رعى إصلاحية للأحداث فى عليبور (كلكتة ) ، وكان فى لندن من الأعلام فى جمعية الصليب الأحمر البريطانية .

أما فى الميدان السياسى فقد أنشأ « الرابطة المحمدية» ( كذا ) القومية التى لم تلبث أن أصبحت هيئة قومية واسعة الانتشار لها ٣٤ فرعاً من مدراس إلى كاراتشى . وكان برنامجها يقوم أولا على تشجيع المشاعر الطيبة والأخوة بين شعوب الهند ومعتقداتها ، وعلى توفير الحماية فى الوقت نفسه للمصالح الإسلامية وتأمينها ومساعدتها على التدريب السياسى (مذكراته ، سنة ١٩٣٢، ص١٠) : وقد فطن أمير على إلى ضرورة نشأة وعى سياسى فى الهند الإسلامية وعبر عنه وشجع عليه ، مخالفاً فى ذلك ما كان يعتقده وقتذاك السير سيد أحمد خان ( انظر مادة « أحمد خان » ) من ملاءمة التعليم الحديث ( الغربى ) للجماعة الهندية الإسلامية ضماناً لمقامها فى البلاد . وكان أمير على بعد شخوصه إلى إنكلترة السبب فى إقامة فرع فى لندن للرابطة الإسلامية ( انظر خطابه فى Islamic Culture ، سنة ١٩٣٢ ، ص ٣٣٥ وما بعدها) ، على أن ولاءه لبريطانيا ومشاعره الخالصة نحوها قد أديا به إلى الاعتزال سنة ١٩١٣ حين اتفقت الرابطة مع المؤتمر القومى الهندى فى التحدث عن « الحكم الذاتى » . وقد اشترك فى المفاوضات التى دارت فى لندن عن مشروعات الإصلاح السياسى فى الهند . وبرز بعد الحرب العالمية الأولى فقد أصبح النصير اللندنى لحركة الخلافة ، ووقع هو وأغا خان رسالة إلى عصمت باشا نشرت فى إستانبول قبل أن تبلغ حكومة أنقرة ، وأثارت معارضة عنيفة فى تركية حيث لم تلبث الخلافة أن ألغيت .

على أن فضله الأكبر يقوم على الكتابة ، فقد كتب وهو طالب فى إنرتمپل Inner Temple رداً على تقويم غربى للإسلام ، دراسة لحياة محمد ورسالته نشرت فى لندن سنة ١٨٧٣ ، وغدت هذه الدراسة أساساً لكتاب موسع أخذ من بعد يوالى مراجعته وإعادة طبعه طوال حياته متخذاً له هذا العنوان الأخير وهو « روح الإسلام » ( *The Spirit of Islam* ، الطبعات ١٨٩١، ١٩٢٢، ١٩٥٣ ) وقد قوبل هذا التفسير الحديث الحر للإسلام بقبول حسن وظل ذا أثر فى الغرب . أما أثره فى العالم الإسلامى ، فى الهند كما فى غيرها ، فكان بارزاً أيضاً ، وقد ترجم إلى التركية[1] .

أما كتابه الآخر الكبير ( بصرف النظر عن كتبه الفقهية ) فهو « موجز تاريخ العرب » ( *Short History of the Saracens* ، لندن سنة ١٨٩٩ ؛ الطبعة العاشرة منقحة سنة ١٩٥١ ؛ وله أيضاً ترجمة أردية ) . وهذان الكتابان ، وغيرهما من الرسائل التى قدمها عن

(١) ترجم أيضا إلى العربية .

الإسلام ، قد أكلهما فيض متصل من المقالات فى الهند عامة وفى إنكلترة خاصة ( ومعظمها فى *Ninteenth Century* ) دافع فيها عن قضية الإسلام أمام الرأى العام العالمى : أما شأنه فى التاريخ فيقوم جزء كبير منه على أثره فى خلق جو من التقدير المناسب للإسلام فى الغرب ، وربما كان يقوم أيضاً على إثارة مثل هذا التقدير للإسلام بين المسلمين المستغربين أو تيسير أسباب ذلك التقدير عندهم .

المصادر :


علاوة على المصادر التى ذكرت فى صلب المادة انظر : (١) W. C. Smith : *Bibliography of Amir Ali's Writings* فى *Islamic Review* ، لندن (٢) *Eminent Musulmans* ، مدراس حوالى سنة ١٩٢٢ ، ص ١٤٥—١٧٦ : (٣) C. Smith : *Modern Islam in India* ، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩٤٧ ، الفهرس : (٤) H.R.A. Gibb : *Modern Trends in Islam* شيكاغو سنة ١٩٤٧ ، الفهرس .


خورشيد [ كانتول سميث W. Cantwell Smith ]

« أمير غنيّة » : ( انظر مادة «مير غنية» ) .

« الأمير الكبير » : كان هذا اللقب يطلق أول الأمر على أقدم الأمراء فى بلاط المماليك . وبعد أن لُقب به شيخون العمرى ( ٧٥٢ هـ = ١٣٥٢ م ) أصبح يطلق على أكثر الأمراء قربى من السلطان : وأطلق هذا اللقب فيما بعد ( انظر خليل الظاهرى ، طبعة Ravaisse ص ١١٤ ) على أمير السلاح ، وأمير المجلس ، والدوادار الكبير ، وعلى أمير آخور وأمير نوبة النوب وعلى حاجب الحجاب والخازندار الكبير وأمير الحج : وكان يختار حملة هذا اللقب دائماً من بين مقدمى الألوف ( انظر المقريزى : السلوك ، ترجمة Quatremère ، ج ١ ، ص ٣ ) .

+ الأمير الكبير : لقب كان يمنح فى الأصل أيام سلطنة المماليك على جميع أولئك الذين لهم الأسبقية فى الخدمة وفى السن ، وللملك كان ثمة جماعة كاملة من الأمراء كان كل منهم يسمى « الأمير الكبير » . وأصبح هذا اللقب منذ أيام شيخون العُمَرى ( ٧٥٢ هـ = ١٣٥٢ ) مقصوراً على « أتابك العساكر » فى المملكة : ومن هذا التاريخ أصبح أشيع ألقاب القائد الأعلى علاوة على رتبته .

المصادر :


(١) M. van Berchem : *C.I.A., L'Egypte* ، ص ٢٧٦ ، ٢٩٠ ، ٤٥٢ ، ٥٩٣ : (٢) المقريزى : السلوك = *Histoire des Sultans Mamlouks* ، ترجمة كاترمير ، جـ١ ، ٣ . (٣) Poliak & Ayalon كما استشهد بهما فى مادة « أمير آخور » .


خورشيد [ آيالون D. Ayalon ]

« أمير مجلس » أو أمير المجلس : هـــو رئيس ديوان التشريفات ، وهو منصب من أهم المناصب فى بلاط السلاجقة بآسية الصغرى .
وكان صاحب هذا اللقب عند مماليك مصر فى المرتبة الثالثة بين الأمراء الكبار ( انظر مادة « الأمير الكبير » ) وكان له النظر على الأطباء والجراحين . ولقبوه أول الأمر « أمير مَشْوَر » ( انظر المقريزى :السلوك ، ترجمة Quatremère ، جـ ٢ ، ص ٩٧ ، N. van Berchem ، *Materieux pour un Corpus inscript. Arabic* ص ٢٧٤، ٥٨٥) .

+ أمير مجلس : رئيس التشريفات ، وكان من أكبر المناصب عند سلاجقة آسية الصغرى ( انظر مادة « سلجوق » ) ، وكان له الإشراف فى سلطنة المماليك على الأطباء والكحالين ، ( أطباء العيون ) ومن على شاكلتهم : ولم توضح المصادر الصلة بين لقب « أمير مجلس » وهذه المهمة بالذات التى لم يكن لها فيما يظهر أهمية خاصة .
ومع أن رتبة « أمير مجلس » كانت فى العهد المملوكى الأول أرفع من رتبة « أمير سلاح » ( انظر هذه المادة » ) إلا أن كلتا الرتبتين لم يكن لهما شأن كبير فى ذلك الوقت ، وكان « أمير المجلس » فى العهد الجركسى هو الثالث فى الأهمية بين أمراء السلطنة الكبار ، وإن كان دون أمير السلاح مرتبة .

المصادر :


(١) المقريزى : السلوك : *Histoire des Sultans Mamlouks* ، ترجمة كاترمير ، جـ ٢ ، قسم ١ ، ص ٩٧ ؛ (٢) M. van Berchem ، *CIA, L'Egypte* ص ٢٧٤ ، ٥٨٥ . (٣) M. Gaudefroi-Demombynes : *La Syrie etc.* ، ص ٥٧ ؛ (٤) L.A. Mayer : *Saracenic Heraldry* ، ص ٦٩ ، ١٠١ إلخ : (٥) D. Ayalon فى *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ، سنة ١٩٥٤ ، ص ٥٩ ، ٦٩ .


[ D. Ayalon خورشيد [ آيالون

+ « أمير المسلمين » : لقب كان المرابطون أول من اتخذه ، للتمييز بينه وبين لقب « أمير المؤمنين » ( انظر هذه المادة ) وكان يلقب به الأمراء المستقلون ، على أن المرابطين ظلوا يعترفون بسلطان العباسيين ولم يفكروا فى أن يخلعوا على أنفسهم لقب الخلافة ، فأسسوا بهذا منصباً أشبه بالخلافة وجعلوا لهم لقباً خاصاً . وجاء أمراء إفريقية والأندلس بعد ذلك فاتخذوا لأنفسهم تارة لقب أمير المسلمين ، وتارة لقب أمير المؤمنين ، وبهذا استطاعوا أن يزعموا لأنفسهم الحق فى تولى خلافة مستقلة ، أو الاعتراف بسلطان أجنبى عليهم .

المصادر :


(١) M. van Berchem: *Titres califiens d'Occident* فى المجلة الآسيوية ، السلسلة العاشرة ، جـ ٩ ، ص ٢٤٥ — ٣٣٥ .


[ A.J. Wensinck فنسنك ]

« أمير المؤمنين »: كان عمر بن الخطاب أول من لقب بهذا اللقب، وحذا حذوه فى الشرق الخلفاء من بنى أمية ومن بنى العباس ، وكذلك خصومهم الذين ادعوا الخلافة لأنفسهم كالعلويين والقرامطة والفاطميين . ولم يبدأ صغار الأمراء فى الشرق فى اتخاذ هذا اللقب إلا بعد أن سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) .

وانتشر استعمال هذا اللقب فى المغرب فاتخذه بنو رستم والأغالبة وبنو زيرى وبنو حمّاد ، والأمويون بعد سنة ٣١٦ هـ ( ٩٢٨ م ) . واتخذه كذلك بعض صغار الملوك فى الأندلس . أما الملوك الذين ظلوا يعترفون بسلطان العباسيين كالمرابطين فقد اكتفوا بأن اتخذوا لأنفسهم « أمير المسلمين » ( انظر هذه المادة ) أما الموحدون خصوم المرابطين فقد أقاموا فى إفريقية خلافة مستقلة ولقبوا أنفسهم بلقب أمير المؤمنين . وفعل ذلك إلى حد ما أيضاً بنو حفص والمرّينيون وبنو زيّان . وظل شرفاء المغرب وسلاطين الترك يتخذون هذا اللقب .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن عبد الله ابن جحش لقب بهذا اللقب فى سريته إلى نخلة فى العام الثانى للهجرة .

المصادر :

*Titres califiens d'Occident* : M. van Berchem فى المجلة الأسيوية ، السلسلة العاشرة جـ ١١ ، ص ٢٤٥ — ٣٣٥ وفيه إحصاء بالمصادر .

[ A.J. Wensinck فنسنك ]

+ أمير المؤمنين : لقب اتخذه عمر بن الخطاب بعد بيعته بالخلافة . وأمير، من حيث هو مصطلح يدل على شخص وكل إليه القيادة ( الأمر ) وخاصة القيادة العسكرية ، يدخل بهذا المعنى العام فى تركيب « أمير المؤمنين » للدلالة على قواد الحملات الإسلامية المختلفة سواء فى حياة الرسول أو بعدها مثل : سعد بن أبى وقاص ( انظر هذه المادة ) الذى قاد جيش المسلمين فى قتاله الفرس فى القادسية، على أن الأرجح أن اتخاذ عمر له يمكن أن نربطه بالآية القرآنية : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ( سورة النساء ، الآية ٥٨ ) . وقد اقتصر استعمال « أمير المؤمنين » منذ هذا الوقت حتى نهاية الخلافة كنظام ، لقباً للخليفة من حيث المراسم السياسية ، وكان إطلاقه على حاكم يتضمن عند أهل السنة مطالبة بالخلافة ( انظر مادة « خليفة » ) سواء بمعنى الخلافة العام ( كما كانت الحال عند الأمويين والعباسيين والفـــاطميين والشيعيين ) أو من حيث هو يتضمن سلطة إسلامية مستقلة ( كما كانت الحال عند الأمويين فى الأندلس منذ سنة ٣١٦هـ=٩٢٨ م [انظر مادة «عبد الرحمن الثالث»] وبنى مؤمن فى المغرب [ انظر : E. Levi-Provençal ; *Hesp.* فى *Trente-Sept lettres officielles almohades* سنة ١٩٤١ ، ص ١ وما بعدها ] وعدد من بيوت الحكم الصغرى فى الأندلس قبل الغزو الموحدى وبعده . وكانت الخلافة المؤمنية قد طالب بها أمراء بنى حفص بإفريقية منذ سنة ٦٥٠ هـ ( ١٢٥٣ م ) . ولم يلبث سلاطين المماليك بمصر

أن اعترفوا بها باعتبارها الخلافة العامة بعد زوال الخلافة العباسية ببغداد سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨م) وظلوا على ذلك حتى أقاموا الفرع الجديد من الخلافة العباسية فى مصر ( انظر مادة «العباسيون »).
وفى المغرب نازع الحفصيين دعواهم فى الخلافة بنو مرين فى مراكش الذين اتخذوا أيضاً لقب «أمير المؤمنين» فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وتبعهم فى ذلك جميع من خلفهم من الأسر الحاكمة فى مراكش.

وقد فسر الفقهاء السياسيون لقب «أمير المؤمنين» بمعنى عام دون الإشارة بخاصة إلى تولى أمر الجهاد ما ظل حق إعلان الجهاد فى يد الخليفة؛ على أن ارتباطه بتطبيق الجهاد فعلا ظل قائماً فى الدوائر الإسلامية الأخرى وخاصة بين الزيدية، وبهذا المعنى استعمله السلاطين العثمانيون الأولون أحياناً ( انظر H.A.R. Gibb فى المصادر ) ، ولكن هذا اللقب لم يتخذه خلفاؤهم رسمياً من حيث هو يتضمن حقاً فى الخلافة العامة حتى بعد فتح السلطان سليم الأول مصر سنة ٩٢٢هـ (١٥١٧م).
وبهذا المعنى أيضاً اتخذه كثير من أمراء الجيوش الإسلامية فى غربى إفريقية ( انظر مادتى «أحمد الشيخ» و «أحمد لبّو» ) ، ولا يزال مستعملا لقباً لخلفائهم فى شمال نيجيريا.

أما بين الشيعة ، فإن الإمامية بعامة ، يقصرون هذا اللقب على علىّ بن أبى طالب . ويطلقه الإسماعيلية على الخلفاء الفاطميين بحسب عقيدة كل فرقة فى كل واحد منهم . وأما الزيدية فتجعل الحق الشرعى فيه لكل علوى يسعى إلى دعم حقه بقوة السلاح ( ومن ثم استعمال أئمة اليمن للقب فى الوقت الحالى)(١) . وأما الخوارج فلم يستعملوا هذا اللقب إلا نادراً، ويستثنى من ذلك بنو رسم ( انظر هذه المادة ) أصحاب تاهرت .

ومن النادر أن يطلق هذا اللقب مجازاً على أئمة العلماء ، ومن أمثلة ذلك : شُعْبَة بن الحجاج الذى لقّب : «أمير المؤمنين فى الرواية» ( أبو نُعَيْم : حلية الأولياء ، جـ ٧ ، ص ١٤٤ )، والنحوى أبو حيّان الغرناطى الذى لقب : «أمير المؤمنين فى النحو» ( المقّرى : نفح الطيب = *Analectes* ، ص ٨٢٦ ) .

المصادر :

(١) M. van Berchem : *Titres califiennes d'occident.* فى *Jour. As.* ، سنة ١٩٠٧ ، جـ ١ ، ص ٢٤٥ — ٣٣٥ . (٢) E. Tyan : *Institutions de Droit public musulman* ، ١ عن الخلافة ، باريس سنة ١٩٥٤، وخاصة ص١٩٨وما بعدها (٣) H.A.R. Gibb : *Some Considerations etc...* فى *Archives d'Histoire de Droit Orientale* جـ ٣ ، فهرن سنة ١٩٤٨ ، ص ٤٠١ — ٤١٠ . (٤)انظر أيضاً الكتب العامة تحت مادة «خليفة» .

خورشيد [ گب H.A.R. Gibb]

---

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة ، وقد أصبحت اليمن اليوم جمهورية.

« أمين » : السليم ، المأمون ، الذى به ثقة : وبهذه الصيغة والصيغة الأشيع منها « آمين » ( ويندر أن يقال « آمّين » إذ ينكرها النحويون ) تستخدم هذه الكلمة مثل كلمة أمين السريانية عند اليهود والنصارى ، توكيدا للصلاة وتعزيزاً لها ، وذلك بمعنى « استجب » أو « كذلك فليكن » ( انظر الشواهد فى المبرّد : الكامل ، ص ٥٧٧ ، تعليق ٦ ؛ وابن الجزرى : النشر ، جـ ٢ ، القاهرة سنة ١٣٤٥ ، ص ٤٤٢ ، ٤٤٧ ) ؛ ويزداد أثرها — وخاصةفى صلوات أهل التقى — إذادعى بها فى مكة أو لصالح المسلمين الآخرين،وهنالك يقال أيضاً إن الملائكة تقول آمين . وهى تقال بخاصة بعد سورة الفاتحة دون أن تكون جزءاً من هذه السورة ؛ وقد جاء فى حديث أن النبى تلقاها من جبريل حين ختم هذه السورة وأن بلالا سأل النبى ألا يسبقه بآمين [ حتى يتم السورة ] والإمام يجهر بها فى الصلاة ، ويقول آخرون إنه يخافت بها بعد الفاتحة ، وتردد ذلك جماعة المصلين . ويقال لها إنها « طابع » الله أو « خاتمه » على المؤمنين لأنها تمنع الشر .

المصادر :

(١) لسان العرب ، هذه المادة : (٢) تفسير سورة الفاتحة للزمخشرى والبيضاوى (٣) Wensinck : *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* ، هذه المادة . (٤) Goldziher فى *RSOI* ، سنة ١٩٠٧ ، ص ٢٠٧–٢٠٩ .

خورشيد [ J. Pedersen پيدرسن ]

+ « أمين » (كلمة عربية تجمع على « أمناء » ) : المؤتمن الذى يستطيع المرء أن يضع فيه ثقته ، ومن ثم كانت صيغة « الأمين » بأداة التعريف لقباً لمحمد صلى الله عليه وسلم فى شبابه ؛ وإذا استعملت اسما كان معناها « من يستودَع شيئاً » ، أو القيّم أو المتولى » مثال ذلك « أمين الوحى » أى الموكَّل بالوحى ويقصد به جبريل عليه السلام . وترد هذه الكلمة كثيراً فى الألقاب، وشاهد ذلك «أمين الدولة » ( مثل ابن التلميذ وغيره ) و«أمين الدين» ( مثل ياقوت ) وأمين الملك ، وأمين السلطنة .

وعلاوة على هذه الاستعمالات العامة غير المحددة لكلمة أمين توجد استعمالات أخرى أدخل فى الاصطلاح لها أهمية فى تاريخ النظم الإسلامية : ومن ثم استخدمت كلمة أمين للدلالة على شاغلى وظائف مختلفة تحتاج للثقة ، وبخاصة تلك الوظائف التى تقتضى مسئولية اقتصادية أو مالية . وتدل الكلمة فى الكتب الفقهية على « الممثلين الشرعيين » ؛ ففى عهد الخلفاء العباسيين الأولين كان « أمين الحكم » عاملا موكلا بإدارة ممتلكات اليتامى من القصّر ( Tyan : *Organization Judiciaire* ، جـ ١ ، ص ٣٨٤ ) . وتستعمل الكلمة بمدلول أعم من ذلك على أمناء الخزائن ، وعمال المكوس ، ووكلاء الضياع وغير هؤلاء ( ابن مماتى : قوانين الدواوين ( عطية ) الفصل الثالث فيما يختص بمصر ، وعن الغرب : Lévi-Provençal : *Hist. de l'Espagne Musulmane* ، جـ ٣ ، ص ٤٠ ، ٥٢ ؛ Le Tourneau : *Fès avant le Protectorat* ، الفهرس ، وخاصة ص ٢٩٩ ، تعليق ٣ ؛ إلخ ) ؛

وأهم معنى اصطلاحى للكلمة هو « رأس نقابة تجارية » . وتجمع الكلمة بهذا المعنى على « أمينات » فى كثير من الأحيان ( Le Tourneau : الكتاب المذكور ) ، على أن استعمالها فى هذا المعنى كان دوماً مقصوراً فيما يظهر على بلاد المغرب الإسلامى . وقد آثر المشرق فيما قبل العهد العثمانى المصطلح العام « عريف » ( انظر هذه المادة ) ، واستخدم فى العهود الحديثة طائفة من المصطلحات . ومن أراد معلومات عامة عن رؤساء النقابات التجارية ومصادر فى هذا الموضوع فليرجع إلى مادتى « عريف » و« صنف »؛ أما عن العهد العثمانى فانظر مادة « إمين » .

خورشيد [ كاهن Cl. Cahen ]

+ «إمين »: من الكلمة العربية «أمين» (انظر هذه المادة ) : هو المؤتمن الأهل للثقة : لقب إدارى عثمانى يدل على الناظر أو الوكيل ، وكان منصبه يعرف باسم « إمانت » ، وكان المدلول الأول للكلمة فى العرف الرسمى العثمانى هو العامل يتقاضى مرتباً ويقيمه السلطان أو باسم السلطان بمنحه براءة ( براءت ) لتولى أمر مصلحة أو وظيفة أو مورد من موارد الإيراد والإشراف على ذلك أو الهيمنة عليه . ومن ثم كان ثمة أمناء لأنواع مختلفة من المخازن والمؤن ودور سك النقود ، والمكوس ودور المكوس وغير ذلك من الموارد ، وأمناء للتحرير ( انظر هذه المادة ) ، وتعنى بذلك إعداد سجلات الأراضى وملاكها ، والسكان ، ودخل الولايات وتوزيع الإقطاعات ( انظر مادتى « دفتر خاقانى » و « تيمار » ) . وهذه الأمانة بعبارة الأستاذ إينالجق : « كانت «إمانت تحرير» تقتضى خبرة ودراية عظيمتين وتحمل مسئولية كبيرة ، كما كانت فى الوقت نفسه عرضة لشبهات الفساد وإساءة استخدام السلطة ، وقد جرت العادة بأن يعين فيها البكوات ذوو النفوذ والقضاة » .

والإمين من حيث النظر وكيل حكومى ذو مرتب ، وليس فلاحاً يؤدى ضريبة ولا ملتزماً ولا مؤاجراً من أى نوع . ولعل وظيفته كانت تقوم على تمثيل الحكومة فى معاملاتها مع مثل هؤلاء الأشخاص ، أو تقوم على الإعداد لجمع الموارد التى هى موضع حديثنا . فإذا تعلق عمله بالإيرادات، وجب ألا تكون له مصلحة فى هذه الأعمال إذ يقتضيه واجبه أن يؤدى هذه الإيرادات كاملة إلى خزانة الدولة .

وكان المصطلح أمين يطلق أيضاً على النظار أو الوكلاء الذين تعينهم سلطات غير السلطان مثل القضاة، بل الملتزمين الذين يعينون نظاراً لهم ليرعوا مصالحهم . ويساء استخدام وظيفة الأمناء فى بعض الأحيان فيكون الأمناء أنفسهم من الملتزمين .

وكان يحمل لقب الأمين فى قصبة الدولة عدد من العمال ذوى الرتب الرفيعة الموكلين بمصالح أو مرافق . ومن هذا القبيل كان نظار مخازن البارود ( بارود خانه أمينى ) ونظار دار الصناعة ( ترسانه

[ انظر هذه المادة ] أمينى ) وأمناء دار المحفوظات ( دفتر أمينى أو دفتر خاقانى أمينى ) . وكان أعظم حملة هذا اللقب رتبة الأمناء الأربعة الملحقين بالخدمات التى فى خارج القصر السلطانى ( بيرون [ انظر هذه المادة ] ) : وهم : ناظر المدينة ( شهر إمينى [ انظر هذه المادة ] ) وهو الموكل بمالية وتموين وصيانة القصور وغيرها من المبانى الحكومية فى المدينة ؛ وناظر المطبخ ( مطبخ إمينى ) ؛ وناظر الشعير ( آربه إمينى ) والأول موكل بتدبير الطعام للمطابخ السلطانية ، والثانى موكل بتدبير الشعير للإصطبلات السلطانية ؛ وناظر دار السكة ( ضربخانه إمينى ) وهو موكل بالسكة فى ممتلكات القصر ( انظر مادة « دار الضرب » ) .

المصادر :

(١) خليل إينالجق : هجرى ٨٣٥ تاريخلى صورت دفتر سنجق آروانيد ، أنقرة سنة ١٩٥٤، ١٩ ؛ (٢) B. Anhegger : *Beitraege zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich* ١/١ ، إستانبول سنة ١٩٤٣ ، ص ٢٢ — ٢٣، ٣٢—٣٥ ، ١٠٤—١٠٧ ؛ (٣) ر. آنهگر وخليل إينالجق : قانوننامه سلطانى بر موجب عرف عثمانى ، أنقرة سنة ١٩٥٦ ، الفهرس ؛ (٤) N. Beldiceanu : *Les actes des premiers Sultans* پاريس — لاهاى سنة ١٩٦٠ ، الفهرس : (٥) برقان : قانونلر ، الفهرس ؛ (٦) L. Fekete : *Die Siyâqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung* ج١، بودابشت سنة ١٩٥٥ ، ص ٨٦ ، والفهرس ؛ (٧) U. Heyd : *Ottoman Documents on Palestine* 1552-1615 أوكسفورد سنة ١٩٦٠ ، ص ٥٩ — ٦٠ ، ٩٣ ، والفهرس ؛ (٨) S.J. Shaw : *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt* 1517 - 1798 پرنستون سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٦ — ٢٧ ، ٣١ ، والفهرس ؛ (٩) عبد الرحمن وفيق : تكاليف قواعدى ، ج ١ ، إستانبول سنة ١٣٢٨ هـ ، ص ١٧٦ — ١٨٤ ؛ (١٠) أ. ج. أوزون چارشيلى : عثمانلى دولتنگ سراى تشكيلاتى ، أنقرة ، سنة ١٩٤٥ ، ص ٣٧٥ — ٣٨٧ ؛ (١١) الكاتب نفسه : عثمانلى دولتنگ مركز وبحريه تشكيلاتى ، أنقره سنة ١٩٤٨ ، الفهرس ؛ (١٢) Gibb-Bowen ، ج ١/١ ، ص ٨٤ — ٨٥ ، ١٣٢—١٣٣ ، ١٥٠ ؛ ج ٢/١ ، ص ٢١ ؛ (١٣) پاكآلين ، ج ١ ، ص ٥٢٥ — ٥٢٦ .

خورشيد [ B. Lewis لويس ]

« الأمين » : هو الخليفة محمد بن هارون الرشيد ، ولدته أمه زبيدة بنت جعفر بن المنصور بعد اعتلاء هارون العرش بمدة وجيزة ؛ وقد رفعه نسبه العريق وجعله مفضلا على أخيه عبد الله ، الذى ولدته قبله بأشهر قليلة أمة فارسية ؛ وفى عام ١٧٣ هـ ( ٧٨٩ — ٧٩٠ م ) أو عام ١٧٥ هـ ( ٧٩١ — ٧٩٢ م ) عقد الرشيد لابنه محمد بن زبيدة بولاية العهد ولقبه بالأمين ؛ وبعد ذلك

بسنوات عقدت البيعة لعبد الله خلفاً للأمين ، ولقب بالمأمون .

وولى هارونُ ابنَه المأمونَ على الأقاليم الشرقية، من همذان إلى السند . وفى عام ١٨٦ هـ ( ٨٠٢ م ) أقطع ثالث أولاده ، القاسم ، الجزيرة والحصون التى على حدودها . وأراد هارون أن يضمن سير الأمور فى مجراها الحسن . فكتب كتاباً أشهد فيه على الأمين بحرمانه من الخلافة إذا اعتدى على حقوق المأمون ، وكتب كتاباً آخر أشهد فيه على المأمون بالوفاء للأمين :

وقد جر هذا التصرف المشؤوم إلى اقتسام الدولة ، فغدت سلطة الأمين لا تشمل سوى العراق والشام وبلاد العرب وإفريقية . وسرعان ما بدا سوء عاقبة سياسة هارون ، فما إن توفى بطوس حتى نشب الصراع عام ١٩٣ هـ ( ٨٠٩ م ) بين الخليفة الجديد ووالى خراسان .

وكان الأخوان يختلفان الواحد عن الآخر تمام الاختلاف : فكان الأمين عابثاً محباً للذات بينما كان المأمون حكيما ثابت الجنان . ولم يقتصر الأمر على هذا بل كان هناك تباين عظيم فى مسائل السياسة والدين فرّق بين أهل السنة من العرب والشيعة من الفرس ، وانحاز المأمون إلى الشيعة بدافع من نسبه الفارسى .

وكان أول عمل قام به الأمين أن استدعى إلى بغداد الجيش الذى خرج تحت إمرة هارون . وكان هارون قد بعث بالمأمون فى طليعته ، فلما بلغ المأمون موت أبيه ارتد سريعاً إلى مرو وبايع أخاه دون أن يقيم فى سبيل ذلك العراقيل . ثم عزل الأمين أخاه القاسم عن ولاية العراق وأبقى له حكم قِنَّسْرين والحصون التى على الحدود .

ولم يكن الأمين بالرجل القوى الذى لا ينقاد لرأى غيره ، فتمكن وزيره الفضل بن الربيع أن يوغر صدره شيئاً فشيئاً على أخيه المأمون . وفى عام ١٩٤ هـ ( ٨٠٩—٨١٠ م ) أمر الأمين أن يذكر اسم ابنه موسى مع المأمون فى خطبة الجمعة ، وكان هذا دليل رغبته فى أن يخلف موسى المأمونَ .

وعندئذ قطع المأمون كل علاقة له بالعاصمة . وفى بداية عام ١٩٥ هـ ( ٨١٠ م ) جهر الأمين بخلع أخيه المأمون ، ثم أنفذ بعد قليل جيشاً إلى المشرق أمّر عليه على بن عيسى فلقى جيش المأمون الذى كان يقوده طاهر بن الحسين فى الرى ، ودارت الدائرة على جيش علىّ وقتل فى هذه الوقعة . فأرسل الأمين جيشاً آخر لقتال طاهر فكان نصيبه الهزيمة . وفى عام ١٩٦ هـ أمر جيوشه لثالث مرة أن تسير نحو طاهر لإيقاف تقدم الخراسانيين ، ولكن عيون طاهر أفلحت فى بذر الشقاق بين جنود الأمين بخانقين ، فعادت جيوشه إلى بغداد دون أن تلقى طاهراً . ومما زاد الحال سوءاً أن دبت الفوضى فى الشام ونشبت فيه الفتن الخطيرة .

أما فى بغداد فقد أفلح الحسين بن على بن طاهر فى تدبير مؤامرة للخليفة ، وتمكن من القبض عليه فى رجب عام ١٩٦ ( مارس ٨١٢ م ) وحبسه هو وأمه . وتمكن أصحاب الأمين من إطلاق

مراحه بعد ذلك ، إلا أن مركزه أخذ يتحرج ، إذ كانت جيوش طاهر تقترب شيئاً فشيئاً ؛ وسرعان ما دانت مكة والمدينة للمأمون وخضعت له جميع البلاد التي في شرقي جزيرة العرب ، ولم يبق خارجاً عن طاعته سوى عاصمة الدولة ؛ وعندئذ وكل المأمون فتح بغداد إلى طاهر وهرثمة ابن أعين ؛ وانحاز خير قواد الأمين إلى جيش أخيه ثم اقتحمت المدينة حياً إثر آخر ، واضطر الخليفة أن يقبل المفاوضة في التسليم واتفق على أن يأخذه هرثمة من قصره ليلا في قارب وأن يسلم إلى طاهر شعار الخلافة ؛ وركب الأمين المركب هو وهرثمة إلا أن رجال طاهر هاجموا المركب ، فسبح هرثمة والأمين وفرّا ، ولكن قبض على الأمين عندما وصل إلى الشاطئ وقتل في الليلة عينها ، وكان ذلك في آخر محرم ١٩٨ ( سبتمبر ٨١٣ ) ؛

المصادر :

(١) الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٦٠٣ وما بعدها (٢) اليعقوبى ، طبعة هوتسما ، جـ ٢ ، ص ٤٩١ وما بعدها ؛ (٣) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ؛ جـ ٦ ، ص ٧٤ وما بعدها ؛ (٤) Weil : *Gesch. d. Chalifen* ، جـ ٢ ، ص ١٦٣ وما بعدها ؛ (٥) Müller : *Der Islam im Morgen— und Abendland* ، جـ ١ ، ص ٤٩٨ وما بعدها ؛ (٦) Muir : *The caliphate, its rise, decline and fall* ، الطبعة الثالثة ، ص ٤٧٧ وما بعدها ؛ (٧) المسعودى : مروج الذهب ، باريس ، جـ ٦ ، ص ٣١٧ ، ٣٢٠ وما بعدها ، جـ ٩ ، ص ٤٥ ، ٥١ ؛ (٨) الكاتب نفسه : التنبيه والإشراف ، ص ٣٤٦ — ٣٤٩ . (٩) البلاذرى ، طبعة ده غويه ، ص ١٤٦ ، ١٦٨ ، ١٨٥ ، ٢٩٧ ، ٣١١ ؛ (١٠) ابن الطقطقى : الفخرى ، طبعة درنبورغ ، ص ٢٩١ — ٢٩٧ ؛ (١١) كتاب الأغانى ، انظر گويدى : *Tables alphabetiques* (١٢) Gabrieli : *Documenti relativi al califfato di al-amin in at-Tabari* في *R. R. A. L.* المجموعة السادسة ، جـ ٣ ، ص ١٩١—٢٢٠ ؛ (١٣) الكاتب نفسه : *La successione di Harun ar-Rasid e la guerra fro al-Amin e al Mamun* في *R. S. O.* ، جـ ١١ ، ص ٣٤١ — ٣٩٧ .

[ قسترشتين K.V. Zetterstéen ]

+ الأمين ، محمد : خليفة عباسى حكم من سنة ١٩٣ — ١٩٨هـ (٨٠٩—٨١٣م) ، وولد في شوال سنة ١٧٠ ( أبريل سنة ٧٨٧ ) لهارون الرشيد وزبيدة ابنة أخي المنصور ، ولذلك كان من أرومة هاشمية خالصة أباً وأماً ، ومن ثم جعلت له الأولوية في وراثة الخلافة على أخيه عبد الله — الذي عرف من بعد بالمأمون — الذي ولد قبله بستة أشهر من أمة ؛

والحق إن أول بيعة له قد أخذها له هارون الرشيد سنة ١٧٥هـ (٧٩٢م) حين كانت سنه خمس سنوات لاتتعداها ، ولم يجعل المأمون خليفة من بعده إلا سنة ١٨٣هـ (٧٩٩م) وقد بت هارون الرشيد في هذه البيعة المزدوجة بما هي أهل له من مهابة سنة ١٨٦هـ (٨٠٢م) في « العهدين

المكيين» اللذين قصد بهما إزالة كل ريبة أو نزاع بين الوريثين ، وقد اعترف الأمين فى أول العهدين بحق المأمون فى تولى الخلافة من بعده مباشرة ، وبسلطانه الفعلى المطلق على النصف الشرقى من الإمبراطورية؛ وفى العهد الثانى أقر المأمون بعلمه بهذه الحقوق وصرح هو أيضاً بولائه وطاعته لأخيه الخليفة سواء احترم الأمين التزاماته أم لم يحترمها . وتبين هذه الطريقة فى الالتزامات وما يقابلها من التزامات قضت بها الوثيقتان أن الرشيد كان يدرك حرج الموقف الذى نشأ من هذه البيعة المزدوجة والصراع الذى سوف يحدث بين الأخوين (وكل منهما يختلف عن الآخر أعمق الاختلاف فى شخصيته واتجاهاته) وحاول أن يقيم بينهما توازناً خطراً بمقتضى هاتين الصيغتين الفقهيتين .

فلما توفى الرشيد بطوس فى الثالث من جمادى الآخرة سنة ١٩٣هـ ( ٢٤ مارس سنة ٨٠٩م ) ، بويع الأمين بالخلافة فى بغداد وفى سائر أرجاء الإمبراطورية ، وعجل المأمون بالعودة إلى إقطاعه فى خراسان . وفى العام الثانى أى سنة ١٩٤هـ ( ٨١٠م ) عمد الأمين فجأة إلى إدخال اسم ابنه موسى فى الخطبة بعد المأمون ، وبذلك اتخذ ــ دون الخروج رسمياً على اتفاق مكة ــ خطوة كشفت عن نيته فى إهمال هذا الاتفاق بأن يضع إلى جانب أخيه وريثاً للخلافة من بعده يؤثره على غيره . وأعقب ذلك تبادل نشيط للرسائل السياسية بين الأخوين يؤيد الأمين فى ذلك الوزير الفضل بن الربيع ، ويؤيد المأمون الوزير المقبل الفضل بن سهل ، وقد حفظ لنا الطبرى نص هذه الرسائل التى اتخذت شكل المناورات السياسية أو قل «الحرب الباردة» بين بغداد ومرو قبل نشوب الصراع المسلح . وحاول الأمين أن يضم المأمون إليه ليقنعه بالتخلى عن حقه فى الهيمنة على عدة مناطق هامة فى خراسان والحصول على موافقته على تعديل ترتيب البيعة .

وأبدى المأمون مقاومة وفتورا حذرة مع الحزم فأغرى ذلك الأمين باستباق الحوادث ، وفى أول عام ١٩٥هـ (نهاية سنة ٨١٠م) خرق العهدين المكيين ووضع اسم ابنه مكان اسم المأمون (واسم أخيه الثالث القاسم الذى أصبح من بعد الخليفة المعتصم) وريثاً مباشراً للخلافة . وأراد الأمين أن يحطم مقاومة المأمون ، وكان قد أعلن أن المأمون خرج على طاعته ، فأنفذ إليه على بن عيسى بن ماهان على رأس جيش ، وهو فعل يعد بداية لقيام العداوة السافرة بين العراق وخراسان (جمادى الآخرة سنة ١٩٥هـ = مارس سنة ٨١١م).

وقاد الحرب من قبل المأمون قائده المخوف طاهر بن الحسين (انظر هذه المادة) . وفى الصدام الأول الذى حدث بالقرب من الرى هزم طاهر علىّ بنَ عيسى وقتله ثم ثنّى بعبدالرحمن بن جبلة الأبناوى الذى كان قد أنفذ إليه فى جيش ثان . وسرعان ما وقعت ولاية الجبال بأسرها فى يد الجنود الخراسانية الذين حشد الأمين المجندين من عرب الشام للاقاتهم فلم يفز بطائل . ذلك أن محاولة استخدام العنصر العربى سلاحاً ضد العنصر الفارسى

الذى كان يؤيد المأمون بقضه وقضيضه ، قد فشلت فشلا ذريعاً ، على حين قامت اضطرابات خطيرة فى الشام، وفى بغداد نفسها ، نتيجة لانقلاب قام به الحسين بن على بن عيسى ،وأعلن خلع الأمين إلى حين وبويع المأمون بالخلافة : ولكن هذه المحاولة فشلت فى رجب سنة ١٩٦ (مارس سنة ٨١٢) ، واضطر الأمين بعد إذ ردّ إلى عرش الخلافة ، أن يواجه الجيوش الخراسانية التى كانت وقتذاك تقترب من قصبة ملكه : وفى ذى الحجة سنة١٩٦هـ (أغسطس سنة ٨١٢) أحاطت كتيبتان ببغداد يقودهما هرثمة بن أعين وطاهر اللذان كانا فى الوقت نفسه قد أتما غزو خوزستان : واضمحل سلطان الأمين فى سائر أنحاء الإمبراطورية ، فى العراق والجزيرة وبلاد العرب ؛ وأعلن أنه «مخلوع» وأقيم أخوه بدله : وبالرغم من ذلك استمرت قصبة الدولة تدافع عن نفسها دفاع المستيئس أكثر من عام احتشد فيه حول الخليفة أشد العناصر الاجتماعية فى القصبة شغباً وهم «العُراة» الذين استطاعوا خلال قتال دموى أن يسدوا الطريق على المحاصرين : ولم ينجل الموقف حتى المحرم سنة ١٩٨ (سبتمبر سنة ٨١٣) ، وهنالك تمت الغلبة على كل مقاومة ورجا الأمين هرثمة أن يؤمّن خروجه : ولكنه اعتقل وهو يلتمس طريقه إلى قائد أبيه السابق المخلص الذى كان قد نذر له حياته ، اعتقله رجال طاهر الذين خشوا أن تفلت منهم فريستهم وقتلوه فى ليلة الرابع والعشرين من المحرم سنة ١٩٨ ( ٢٤ — ٢٥ سبتمبر سنة ٨١٣) : والظاهر أن المأمون لم يكن مسؤولا مسؤولية مباشرة عن قتل أخيه الذى لم يكن قريباً إلى نفسه والذى ترك له فعلا وشرعاً حكم الإمبراطورية بأسرها :

وقد رأى البعض فى الحرب بين الأخوين مظهراً من مظاهر الصراع بين العروبة والشعوبية فى أوائل الدولة العباسية : والحق إنها كانت فى جوهرها تنازعاً أسريًا على الحكم ، ولو أن من المسلم به أنه كانت فيها بعض عوامل سلالية تتصل بأصل الأخوين المتنافسين وبنمو القوى التى اعتمدا عليها : ومع أن خراسان وفارس كانتا تؤيدان بصفة عامة كتلة المأمون فإننا لايمكننا أن نقرر أن الأمين كان النصير الواعى للعروبة ، أو أن العرب كانوا يظاهرونه مظاهرة أكيدة ، ذلك أنه كان فى خلقه السطحية والتراخى المأثوران عن أنصار مذهب اللذة ، وكان جاهلا بتلافيف التآمر السياسى لايعنيه إلا تحقيق أكبر سلطان لنفسه ولذريته : وكانت السياسة التى اتبعها لبلوغ هذه الغايةتنفذ عرضاً من غير تقليب كثير للفكر فى اعتباراتها ، سياسة لم تكن من تدبيره بمقدار ماكانت من تدبير صاحب مشورته الفضل بن الربيع ( انظر هذهالمادة) الذى وصفته المصادر بأنه كان عبقره المنحوس الذى هجره فى ساعة الخطر ليغنم العفو لنفسه من المنتصر : ولم يكن الولاء والمقاومة العنيدة اللذين أبدتهما بغداد أثناء الحصار يرجعان إلى مثل شرعية وأسرية بمقدار مايرجعان إلى سخاء الخليفة والنزعات الحربية التى فطر عليها أوشاب القصبة الذين رأوا فى الموقف فرصة لاستباحة المحرمات والسلب

والنهب . ومن ثم لم يكن يقف إلى جانب الأمين فى الواقع إلا جماعة صغيرة من الحاشية والشعراء ، زملاء الفسق والفجور ، مثل أبى نواس الذى ظل مخلصاً للأمين حتى النهاية ورثاه رثاء حاراً فى مراثيه .

وتقترن ذكرى الأمين عند أصحاب التواريخ المسلمين بذكرى الخليفتين الأمويين يزيد الأول والوليد الثانى ، اللذين كانا أيضاً إباحيين من الباحثين عن اللذة ، وإن كانا قد رزقا كفايات سياسية وفنية افتقدها كل الافتقاد هذا الخليفة العباسى العابث . ولم تتميز السنوات الأربع لحكمه (أو السنوات الثلاث إذا لم تحتسب سنة الحصار) بأى إجراء إدارى أو سياسى بارز إذا استثنينا تلك الحرب الباردة (الساخنة من بعد) التى دبرها لإقصاء أخيه عن الخلافة ، أخيه الذى يفوقه كثيراً حجىً وسياسةً ، والذى انتزع منصبه فى النهاية بحق .

المصادر :

(١) أهم المصادر هو الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٦٠٣ — ٩٧٤ (وقد لخصه ابن الأثير ، جـ ٦ ، ص ١٥٢ — ٢٠٧) (٢) أما المصادر الأخرى فهى : اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص ٤٩٣ وما بعدها ، ٥٢٤ — ٥٣٨ (٣) الدينورى ، ص ٣٨٨ — ٣٩٦ (٤) *Fragmenta Historicorum Arabicorum* ، طبعة ده غويه ، ص ٣٢٠—٣٤٤ (٥) ابن الطِقْطَقَى : الفخرى ، ص ٢٩١ — ٢٩٧ ، وهو أجنح إلى النوادر ، ولكنه مفيد فى حصار بغداد (٦) المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٦ ، ص ٤١٥ — ٤٨٧ (٧) أما الكتب الغربية فيما عدا التواريخ العامة للخلافة ، فتشمل Gabrieli : *Documenti relativi al califfato di al-Amin in at-Tabari* فى *Rend. Lin.* ، سنة ١٩٢٧ ، ص ١٩١—٢٢٠ (٨) الكاتب نفسه : *La successione di Harûn al-Rashid e la guerra fra Al-Amin e al-Ma'mûn* فى *RSO* سنة ١٩٢٨ ، ص ٣٤١ — ٣٩٧ .

خورشيد [ F. Gabrieli گابريلى ]

« أمين باشا » ، واسمه الحقيقى إدوارد شنيتزر Eduard Schnitzer : مكتشف ألمانى مشهور ومستعمر لإفريقية ، ولد فى أوپلن Opplen من أعمال سيليزيا فى الثامن والعشرين من مارس عام ١٨٤٠ ، ودرس الطب والعلوم الطبيعية فى برسلاو وبرلين وكونگزبرج من عام ١٨٥٨ إلى ١٨٦٤ ، وحصل على إجازة الدكتوراه فى الطب فى مارس عام ١٨٦٣ . وفى خريف عام ١٨٦٤ نزح إلى أنتيڤارى Antivari التى كانت ولاتزال فى حوزة الترك وفيها بدأ يباشر مهنته ، ثم عين فى صيف العام التالى طبيب الصحة والمحجر الصحى فى أنتيڤارى ، وأصبح مقرباً إلى إسماعيل حقى باشا والى شمالى ألبانيا الذى كان متزوجاً من امرأة ترنسلڤانية ومقيماً بإشقودرة .

وفى عام ١٨٧٣ توفى إسماعيل ، فعاش شنيتزر سنتين مع أرملته ثم تركها فى نهاية عام ١٨٧٥ ورحل إلى الخرطوم ، وفى منتصف أبريل عام ١٨٧٦

استدعاه غوردون حاكم مديريات خط الاستواء إلى لادو Lado وعيّنه طبيباً للحكومة . وقام شنيتزر بأعباء منصبه هذا فى ٧ مايو عام ١٨٧٦ واتخذ لنفسه اسم « أمين أفندى » وزعم أنه تركى تلقى العلم فى ألمانيا . وفى ٣ يونية أسفره غوردون إلى متيسه Mtesa ملك أوغندة، ثم إلى كابرجه Kaberga ملك أونيورو Unyoro عام ١٨٧٧ – ١٨٧٨ ثم بعث به مرة أخرى إلى متيسه .

وفى أثناء ذلك كان غوردون قد عين حاكماً عاماً للسودان ، فأقام أمين أفندى حاكماً على إقليم خط الاستواء بناء على اقتراح المكتشف الروسى الألمانى يونكر Yunker ، وأظهر أمين – وكان قد منح لقب بك فباشا – نشاطاً عظيماً فى حكمه لهذا الإقليم ودفع به شوطاً فى سبيل المدنية : فأخضع الدناقل الذين كانوا يحبون السلب والنهب ونشّط التجارة ونهض بالزراعة وبجميع مرافق العمران وزاد فى رقعة ولايته . ولما ولى أمين باشا الحكم كان العجز فى ميزانية حكومته يبلغ ٣٠,٠٠٠ جنيه إنجليزى فى العام ، وما إن مضت ثلاث صنوات حتى أربى الدخل على المنصرف بمقدار ١٢٠٠ جنيه إنكليزى ( *Emin Pasha* : G. Schweitzer ص ٢٢٠ وما بعدها ) وعندما قطع المهديون المواصلات بينه وبين مصر اشترى بهذا المبلغ عاجاً وأودعه الخزائن . وفى عهد أمين باشا أصبح عدد المحال ٥٠ بينما كانت فى عهد غوردون ١٥ فقط .

وفى أوائل الفتنة المهدية ( ١٨٨١ – ١٨٨٢ ) كانت ولاية أمين تمتد أربعمائة ميل من الشرق إلى الغرب ، وثلثمائة ميل من الشمال إلى الجنوب . وإبان هذه الفتنة انقطعت صلة أمين باشا بالحكومة المصرية من منتصف أبريل عام ١٨٨٣ : وفى ربيع عام ١٨٨٤ كان كرم الله قائد الجيش المهدى قد فتح إقليم بحر الغزال ، وطلب من أمين باشا التسليم فرفض ، ولكن مركزه أخذ فى التحرج شيئاً فشيئاً ؛ ولذلك ترك لادو فى نهاية أبريل عام ١٨٨٥ ونقل مقره جنوباً إلى وادلاى . وفى ٢ يناير عام ١٨٨٦ خرج يونكر الذى كان صحبة أمين باشا منذ يناير عام ١٨٨٤ إلى شاطىء إفريقية الشرقى فبلغه فى الرابع عشر من ديسمبر عام ١٨٨٦ . وصحب مستكشف آخر إيطالى يدعى كساتى Casati أميناً من يناير ١٨٨٥ إلى النهاية .

وفى بداية عام ١٨٨٧ اضطر أمين باشا إلى أن يتخلى نهائياً عن لادو التى كانت تقيم فيها حامية إلى ذلك الوقت . واستقر مدة قصيرة من عام ١٨٨٦ وجزءاً كبيراً من عام ١٨٨٧ فى كبيرو Kibiro وهى محلته التى على الشاطىء الشرقى لبحيرة ألبرت نيانزا .

وفى ذلك الوقت قامت جماعة من أصحاب رؤوس الأموال فى اسكتلندة بإرسال بعثة لتخليص أمين ، وكانوا مدفوعين فى ذلك بوحى من الجمعية الجغرافية الملكية بأدنبرة ، أو قل إنهم قصدوا إلى استغلال إقليم خط الاستواء لصالح إنكلترة واستجلاب العاج الذى خزنه أمين إبان الفتنة المهدية ، ورأس ستانلى Stanley هذه البعثة . وفى عام ١٨٨٨ بلغ أميناً الذى لم يكن فى ذلك الوقت يقيم فى إقليم خط

الاستواء بالذات ؛ وكانت قافلة ستانلى قد لاقت كثيراً من الصعاب فى الطريق حتى أصبح ضررها أكثر من نفعها بالنسبة لأمين ؛ والحق إن غرض ستانلى لم يكن موجهاً إلى شد أزره .

وعندما أبلغ أمين ضباطه أوامر الحكومة المصرية التى أبلغها إياه ستانلى ، وهى تقضى بأن يصحب هؤلاء الضباط ستانلى إلى الشاطئ الشرقى ثاروا عليه وسجنوه فى دوفيليه Dufilé وكان ذلك فى منتصف أغسطس أو نوفبر عام ١٨٨٨ ؛ وصمم أمين على الرحيل فلحق بستانلى عند الشاطئ الغربى لبحيرة ألبرت فى ١٧ فبراير عام ١٨٨٩ ؛ وفى أوائل ديسمبر سنة ١٨٨٩ وصل الاثنان فى رحلتهما المشتركة إلى الشاطئ عند بكاميو Bagamoyo وفيها قوبل أمين بحفاوة بالغة إلا أنه لزم فراشه مدة ثلاثة أشهر لحادث ألم به ؛ ولما أبل أمين التحق بخدمة وزارة الخارجية الألمانية بصفة مؤقتة فى أول الأمر ؛ وفى ٢٦ من أبريل غادر الشاطئ الشرقى مصطحباً الضابطين شتولمان Stuhlmann ولانگهلد Langheld وثلاثة من ضباط الصف ومائة جندى وخمسمائة واثنين وتسعين حمالا ؛ وكان غرضه من ذلك أن يستغل البلاد التى تقع جنوبى بحيرة ڤكتوريا لحساب ألمانيا . وأهم ما حققته هذه البعثة هو رفع العلم الألمانى على تابورة Tabora وتشييد محطة بوكوبا Bukoba على الشاطئ الغربى لبحيرة ڤكتوريا نيانزا ؛ غير أن هذين العملين كانا بعيدين عن رغبة ڤون ڤسمان Wissmann حاكم إفريقية الشرقية الألمانية ، وإن كانا قد صادفا هوى من نفس كارل پيترز Karl Peters الذى بعثته إحدى الجمعيات الألمانية لمعاونة أمين ولم يقابله إلا فى يونية من عام ١٨٩٠ عند مپوپوة Mpwapwa ؛ وكشفت هذه الرحلة عن عداوة أمين الشديدة للعرب ، نستبين ذلك من رسائله إلى ڤسمان ومن الطريقة التى اتبعها فى القضاء على تجارة الرقيق ؛ وفى النصف الثانى من شهر مارس عام ١٨٩١ بلغ أمينا أخبار متناقضة عن عراك نشب بين رجاله المقيمين فى إقليم خط الاستواء والعبيد الذين فى جوارهم ، فعبر الحدود الشمالية للممتلكات الألمانية غير عابئ بمعارضة ڤسمان . وكان غرضه من ذلك استمالة ضباطه وجنوده القدماء ليسير وإياهم نحو الغرب عن طريق بلاد مومبوتّو Mombutto كلما أمكن ذلك . والاستيلاء على الجزء الداخلى من بلاد الكمرون . وقد اتضح بعد ذلك أن هذه الخطة لم تكن ممكنة التحقيق . ففى ٢٨ سبتمبر أخذ أمين باشا فى الارتداد عند أندلابى Andelabi التى فى حوض نهر إتورى Ituri أو أرويمى Aruwimi الأعلى ؛ وفشا الجدرى بين رجال أمين وساءت حالهم ؛ فأرسل شتولمان فى الأصحاء من الرجال إلى بكوبا بينما ظل هو ومن أصابتهم العلة فى المؤخرة . ولما أعيته الحيل لم ير مناصاً من السير نحو الغرب ، فاتجه فى ٨ مارس ١٨٩٢ نحو إپوتو Ipoto بالقرب من كيلونگالونگا Kilongalonga على نهر أرويمى ثم عبر هذا النهر وسار نحو الجنوب الغربى مخترقاً غابة بكراً بغية الوصول إلى محطة

كبنجه Kibonge على نهر الكنغو الأعلى ؛ ولكنه قتل غيلة فى ٢٣ أكتوبر عام ١٨٩٢ بتحريض أمير هذا البلد عند كينينا Kinena التى تبعد ١٥ كيلو متراً عن كبنجه . وقد عثر الضابط البلجيكى دانس Dhanis على جزء من آخر يومية كتبها أمين عند دخوله نيانكوه Nyangwe عاصمة بلاد مانيومه Manyuema فى فبراير عام ١٨٩٣ ، وعثر على الجزء الآخر عند استيلائه على كاسونگو Kassongo عاصمة تپوتپ Tippo tipp تاجر الرقيق المتعصب فى الثانى والعشرين من أبريل عام ١٨٩٤ . وقد حوكم أمير كبنجه الذى حرض على قتل أمين أمام مجلس عسكرى وقتل رمياً بالرصاص فى ٢٢ أبريل عام ١٨٩٤ .

وعند ما كان أمين باشا فى تركية ظهر بمظهر الرجل المسلم التركى واحتفظ بهذا المظهر عندما التحق بخدمة الحكومة المصرية ( G. Schweitzer : Emin Pasha ، جـ ١ ، ص ٢١ ) وهذا الأمر وحده يفسر لنا سر احتفاظ أمين بسلطانه مدة طويلة فى إقليم خط الاستواء . وقد سبق أن رأينا كيف كان عدواً لدوداً للجلابين ، وبالرغم من ذلك فقد أباح الرق فى ولايته لأنه لم يستطع أن يعمل دون مساعدة العبيد ؛ ولما التحق أمين بعد ذلك بخدمة الحكومة الألمانية طلب منها الموافقة على فصل البلاد التى يسكنها العبيد عن البلاد التى يسكنها العرب فصلا تاماً وإبعاد الرحل من الأعراب ( شفيتزر ، ص ٥٠١ ) . وكان أمين پروتستانتى المذهب ، ومع ذلك فقد كان يفضل البعوث الكاثوليكية على غيرها لأنها هى الوحيدة التى استطاعت أن تنشئ محلات جميلة وتعلم العبيد الأعمال المفيدة والصناعات اليدوية ؛ ( Schweitzer ، جـ ١ ، ص ١٢٤ ) . وكان أمين بوجه عام لا يعتقد بإمكان رفع المستوى العقلى للعبيد ؛ ( Schweitzer ، جـ ١ ، ص ١٢٤ ) .

أما من الناحية السياسية فقد كان أمين إدارياً حازماً أكثر منه فاتحاً ، أى أنه كان سياسياً ولم يكن رجل حرب . وقد أحرز شهرة واسعة فى ميدان العلوم فكان خبيراً بالطيور ووصف الشعوب فضلا عن درايته الواسعة باللغات .

المصادر :

(١) G. Schweitzer : *Emin Pasha* (٢) P. Reichard : *Emin Pasha* (٣) Vita Hassan ؛ (٤) G. Casati ؛ *Die Wahrheit über Emin Pasha* *Zehn Jahr in Aquatoria und die Ruckkehr mit* (٥) F. Stuhlmann : *Mit Emin* *Emin Pasha* (٦) C. Peters ؛ *Pascha ins Herz von Afrika* (٧) *Die deutsche Emin Pasha - Expedition* *Eine Sammlung von Reisebriefen u.* :Emin-Pasha ، *s.w.,* نشره كل من G. Schweinfurth و F. Ratzel

[ A. Schaade شاده ]

+ أمين باشا ( إدوارد كارل أوسكار تيودور شنتيزر Eduard Carl Oscar Theodor Schnitzer ) : ولد فى ٢٨ مارس سنة ١٨٤٠ ببلدة أوپلن من أعمال سيليزيا البروسية ، وتخرج

فى الطب من برلين سنة ١٨٦٤ ؛ والتحق بخدمة العثمانيين فى ألبانيا سنة ١٨٦٥ ، واتخذ اسم خير الله وأصبح يعرف فى السودان من بعد باسم محمد أمين ( محمد أمين وليس الأمين ) ؛ وشخص إلى مصر فى أكتوبر سنة ١٨٧٥ ، ثم خرج منها قاصداً الخرطوم ثم لادو ( فى مايو سنة ١٨٧٦ ) قصبة الولايات الاستوائية حيث عينه غوردون باشا طبيباً للحكومة — وكان غوردون وقتذاك حاكماً — ووكلت إليه مهام سياسية فى أوغندة وأونيورو ؛ وفى يونية سنة ١٨٧٨ أقامه غوردون — الذى كان قد غدا حاكماً عاماً للسودان المصرى الإنكليزى — حاكماً للولايات الاستوائية التى أدمجت وسميت « مديريات خط الاستواء » ؛ وفى السنوات الأولى لحكمه واصل أمين عمل غوردون فى بسط الممتلكات المصرية فى السودان الجنوبى وتأمينها واستغلال مواردها الطبيعية وأهمها العاج ؛ وكانت المشاكل الإدارية التى تواجهه ضخمة سببها امتداد الأرض الشاسع وفقر المواصلات فى ولايته ، وعدم ولاء القبائل ، وضرورة اعتماده على جنود وموظفين ليسوا أهلا للاعتماد ولا هم على كفاية ؛ وكان كثير من هؤلاء من السودان الجنوبى ( دناقلة ) دخلوا أصلا فى هذا الإقليم فى ركاب التجار الطامعين فى العاج والرقيق ، وكان غيرهم من المنفيين عن مصر ؛ وراح أمين يجوب الولاية بلا كلل ولا وهن ، وقام بدراسات هامة فى تاريخها الطبيعى . وما وافى عام ١٨٨١ حتى كان قد بلغ مبلغاً لا بأس به من النجاح فى توطيد النظام الإدارى . وقد انعكس انتعاش الرخاء فى الموارد المتزايدة ؛ وكان العجز فى ولايته عند بداية حكمه يبلغ ٣٠,٠٠٠ جنيه إنكليزى ، وبعد ذلك بثلاث سنوات تحقق فائض قدره ١,٢٠٠ جنيه إنكليزى ؛ ولما نشبت فتنة المهدى سنة ١٨٨١ انهار موقف أمين . فقد قطعت أسباب الاتصال بينه وبين الخرطوم بعد شهر أبريل سنة ١٨٨٣ ؛ وأعقب هزيمة التجريدة العسكرية المصرية فى شيكان فى ٥ نوفمبر سنة ١٨٨٣ الغزوُ المهدى لبحر الغزال ( انظر هذه المادة) وهى الولاية المجاورة لولاية أمين ؛ وفى مايو سنة ١٨٨٤ تلقى أمين رسالة من كرم الله كرقساوى الحاكم العسكرى لبحر الغزال من قبل المهدى ، يطلب منه فيها تسليم ولايته ؛ ونصحه ضباطه بالتسليم ، وأراد أمين أن يكتسب الوقت فأرسل وفداً إلى كرم الله ، ونقل مركز قيادته إلى ولدلاى فى أبريل سنة ١٨٨٥ ؛ على أن القوات المهدية تقهقرت من ولاية خط الاستواء . وظل أمين سنتين لا يزعجه أحد ، ولو أن سلطانه كان قد تناقص وتحرج ؛ وفى مارس سنة ١٨٨٦ ، تلقى رسالة من نوبار باشا رئيس الوزراء المصرى تاريخها ١٣ شعبان سنة ١٣٠٢ هـ ( ٢٧ مايو سنة ١٨٨٥) يطلب منه فيها التخلى عن السودان ويفوضه فى الانسحاب برجاله إلى زنجبار ؛ وفى هذه الأثناء كانت الخطط الرامية إلى إنقاذ أمين تناقش فى أوربا ؛ ونظمت لذلك حملة مولتها بعض التمويل هيئة بريطانية تشمل أشخاصاً مهتمين بتجارة إفريقية الشرقية . وأعانت الحكومة المصرية هذا

المشروع : وقاد الحملة هـ: م: ستانلى H.M. Stanley الذى كان موكلا من قبل ليوپولد الثانى ملك بلجيكا ؛ واتخذ ستانلى طريق الكونغو ولقى أمين باشا بالقرب من بحيرة ألبرت فى ٢٩ أبريل سنة ١٨٨٨ ؛ وكان أمين أشد ما يكون عزوفاً عن ترك منصبه ؛ وعرض عليه ستانلى حلين ليختار أحدهما : أولهما أن يستمر فى حكم مديرية خط الاستواء من قبل دولة الكونغو الحرة أو يقيم محطة بجوار بحيرة ڤيكتوريا من قبل شركة إفريقية الشرقية البريطانية ؛ ورفض أمين هذين العرضين ، وتركه ستانلى لجلب بقية حملته ؛ وفى غيبته دب العصيان بين بعض جنود أمين الذين استرابوا فى التطورات الأخيرة وكانوا غير مرتاحين إلى الشخوص إلى مصر ؛ واحتجز المتمردون أميناً فى دوفيله ، وفى هذه الأثناء كانت تجريدة عسكرية مهدية بقيادة عمر صالح قد غادرت أم درمان فى ١١ يونية سنة ١٨٨٨ على متن البواخر . وبلغت هذه التجريدة لادو فى ١١ أكتوبر ودعت أميناً إلى التسليم ؛ وقاوم المتمردون القوات المهدية ، وأطلق سراح أمين فى ١٦ نوفبر ، فانسحب إلى بحيرة ألبرت حيث التأم شمله مع ستانلى مرة أخرى فى يناير سنة ١٨٨٩ . وفى أبريل بدأ ستانلى سيره نحو الساحل ، وقد صحبه أمين كارها . وهنالك دخل أمين فى خدمة الألمان بإفريقية الشرقية ؛ وقاد حملة فيما يعرف الآن بتنجانيقا ، ومن هناك دخل إلى مشارف ولايته القديمة ، ليحاول اجتذاب بعض أتباعه الأولين . ونزلت بحملته نازلة مزلزلة من جراء وباء الجدرى فحاول أن يصل إلى الكونغو ، ولكنه قتل بيد زعيم قبلى يوم ٢٣ أكتوبر سنة ١٨٩٢ أو بعد ذلك بقليل ؛

المصادر :

(١) Georg Schweitzer: *Emin Pasha : his life and work* ، لندن سنة ١٨٩٨ ، فى مجلدين ؛ (٢) G. Schweinfurth & Others (edd.): *Emin Pasha in Central Africa* ، لندن سنة ١٨٨٨ (٣) A. J. Mounteney Jephson : *Emin Pasha and the rebellion at Equator* ، لندن سنة ١٨٩٠ (٤) أما عن دور حملة الإنقاذ فى سياسة ليوپولد الثانى فانظر : P. Cuelemans : *La question arabe et le Congo* (1883-1892) ، بروكسل سنة ١٩٥٩ ، ص ٨٦-١١٧ (٥) أما من شاء زيادة فى مادة المصادر فليرجع إلى R. L. Hill : *A bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan* ، لندن سنة ١٩٣٩ ، ص ١٢٦ ، ١٤٥-١٤٦ والفهرس (٦) وانظر أيضاً *Biography Catalogue of the Library of the Royal Commonwealth Society* ، لندن سنة ١٩٦١ ، ١١٤ب-١١٥ ب (٧) Abdel Rahman el-Nasri : *A Bibliography of the Sudan,* 1938 - 1958 ، لندن سنة ١٩٦٢ ، الفهرس (٨) وهناك نسخة من رسالة أمين المؤرخة فى أول سبتمبر سنة ١٨٨٥ إلى وزير الداخلية المصرى فى محفوظات الحكومة السودانية (١٤/٣ ، ٢٣٦) ؛ صورة بالفوتستات فى مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن ؛

خورشيد [ هولت P.M. Holt ]

« أمينة » : تقول الأساطير إنها كانت زوجة لسليمان ائتمنها يوماً على خاتمه الذى كان فيه ملكه وحكمه فأعطته إلى شيطان من الشياطين تمثل لها فى صورة سليمان ، ثم عاد الخاتم إلى صاحبه بعد حوادث عدة[1] .

المصادر :

Grünbaum : *Neue Beitrage zur semitischen Sagenkunde* ، ص ٢٢٢ وما بعدها

« أمين » بن حسن حلوانى المدنى : رحالة حربى ، كان أول أمره مدرساً فى الحرم النبوى بالمدينة . وهناك نشر فى سنة ١٢٩٢ هـ (١٨٧٥م) رسالة ينكر فيها تقديس الآثار النبوية وخاصة شعر النبى . وبعد هذا رحل إلى الشرق الإسلامى وإلى أوروبا يبيع الكتب ، بل وصل فى سنة ١٨٨٣ م إلى أمستردام وليدن حيث باع إلى مكتبة ليدن مجموعات من المخطوطات القيمة ، وذهب بعد ذلك إلى بومباى وتوفى هناك . واشتغل فى بومباى بالأدب . ومن مصنفاته الأخرى « مطالع السعود بطيب أخبار الوالى داود » وهو كتاب فى تاريخ داود باشا ، نشر سنة ١٣٠٤ هـ (١٨٨٧م) . وألف رسائل فى نقد جرجى زيدان سماها « نبش الهذيان من تاريخ جرجى زيدان » ، صدرت فى بومباى سنة ١٣٠٧ هـ (١٨٩٠ م) وأخرى فى نقد السيد أحمد أسعد الرفاعى وعنوانها « السيول المغرقة على الصواعق المحرقة » ، نشرت سنة ١٣١٢ هـ (١٨٩٥م) ، واتخذ لنفسه فيها اسما مستعاراً هو عبد الباسط المنوفى .

المصادر :

(١) Snouck Hurgronje : *Het Leidsche Orientalisten — Congress, in Tijdschrift Indische Toal-en Volkenkunde*, 1883 جـ٣٩ (٢) C. Landberg : *Catalogue des Mss arabes provenants d'une bibliothèque privée à el-Medina* .

« أمين محمد » : (انظر مادة « أوردا قول محمد أمين ») .

« أُمَيَّة بن أبي الصَّلْت » : شاعر عربى من قبيلة ثقيف ، كان يعيش فى الطائف ، وأبوه أبو الصلت عبد الله ، وأمه رُقَيَّة بنت عبد شمس ابن عبد مناف . وهو حفيد أبى سفيان ، وابن عم عُتْبَة وشيبة اللذين قتلا فى وقعة بدر ، ويمت بصلة وثيقة إلى بيوتات قريش فى مكة .

وتدل قصيدة له فى رثاء القرشيين الذين قتلوا فى بدر ( أوردها ابن هشام ، ص ٥٣١ وما بعدها) على أنه كان حيا فى سنة ٦٢٤ م .

---

[1] فى رواية أن أمينة هذه كانت وليدة من ولائد سليمان ، وتذكر رواية أخرى أن زوجته جرادة هى التى أضاعت خاتمه (انظر الثعلبى ، قصص الأنبياء ، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٩م ، ص ٢١٣ — ٢١٨) . اللجنة

والمروى أنه توفى فى العام الثامن أو التاسع للهجرة : والأخبار مختلفة فى موقفه بالنسبة للنبي وللإسلام ، ولعل الأرجح أنه لم يلق النبي ، وأبى أن يصدق بدعوته ، يؤيد هذا ما يتجلى فى قصيدته المذكورة من عطف على قريش .

والقصائد والمقطوعات التى وصلت إلينا ملسوبة إلى أمية ، والتى جمعها شولتس F. Schulthess وزاد عليها پاور E. Power يمكن قسمتها بحسب موضوعها قسمين كبيرين : أصغرهما يتكون من قصائد وأبيات قيلت فى مدح أشخاص ، وبخاصة فى مدح رجل من أغنياء مكة هو عبد الله بن جُدْعان ، وهى لا تختلف فى جوهرها عن نظائرها عند غيره من شعراء العرب القدماء . أما القسم الأكبر الذى يبدأ بالقصيدة الثالثة والعشرين من طبعة شولتس F. Schulthess ، فيدل دلالة كاملة على النزعة التى يمكن تسميتها بالحنيفية ، وأساسها القول بإله واحد هو «رب العباد» ، ونرى فيها صورا شبيهة بالوحى عن مقام الله وملائكته ، وحكايات عن الخلق ، وآراء تتعلق بيوم القيامة والجنة والنار ، وفيها دعوة إلى عمل الخير وإشارات إلى عِبَر أخذ بعضها من أخبار العرب عن عاد وثمود ، وبعضها من قصص التوراة عن الطوفان وإبراهيم ولوط وفرعون .

وابن أبى الصلت مولع إلى جانب هذا برواية الحكايات على ألسنة الحيوان ، ونلاحظ فى شعره أيضاً ذكراً للأعمال السحرية (كالسحر للاستسقاء — انظر القصيدة الرابعة والثلاثين قرب آخرها) .

والآراء الدينية ومعالجة هذه الموضوعات فى كلام أمية مطابقة لما جاء فى القرآن إلى حد كبير ، ويكاد الاتفاق يقع كلمة كلمة فى كثير من الأقوال (انظر أبحاث Frank-Kamenetzky) ، ولهذا أثيرت بالطبع مسألة اعتماد أحد القولين على الآخر(١) فيذهب إيوار Huart (انظر المصادر) إلى أن أشعار أمية بن أبى الصلت التى تتضمن قصصاً من قصص التوراة مذكورة عند المقدسى فى «كتاب البدء» — وهو الكتاب الذى نسب خطأ إلى البلخى — هى من المصادر الصحيحة التى استمد منها القرآن رأساً : على أن صحة نسبة هذه القصائد إلى أمية أمر مشكوك فيه ، شأن أشعاره فى ذلك شأن الشعر العربى القديم بوجه عام ، ولكن لا توجد أسباب قوية تدعو إلى الشك فى نسبة مجموع القصائد التى تناقلها الرواة منسوبة إلى أمية ، اللهم إلا القصائد التى أضيفت إليها فى العصر الإسلامى ، والتى تروع الإنسان بما فيها من محاباة (كالقصيدة الثالثة والعشرين فى مدح محمد) وقصائد أخرى فطن الرواة إلى أنها غير صحيحة النسبة إليه .

أما القول بأن محمدا قد اقتبس شيئاً من قصائد أمية فهو زعم بعيد الاحتمال ، لسبب بسيط هو أن أمية كان على معرفة أوسع بالأساطير التى

نحن نصددها كما كانت أساطيره تختلف فى تفصيلاتها عما ورد فى القرآن ، وفى هذا حجة أيضاً على أن أمية لم يقتبس شيئاً من القرآن وإن كان هذا غير مستحيل من الوجهة التاريخية ؛ فقد ورد فى إحدى الروايات (الأغانى ، جـ ٣ ، ص ١٨٧ س ١٠) أن أمية كان أول من قرأ كتاب الله : ويمكن أن نعلل مشابهة قصائد أمية لما جاء فى القرآن بحقيقة لا تحتمل شكا : هى أنه فى أيام البعثة المحمدية ، وقبلها بقليل من الزمان ، انتشرت نزعات فكرية شبيهة بآراء الحنيفية ، واستهوت الكثيرين من أهل الحضر ، وخصوصاً فى مكة والطائف ، وكانت تغذيها وتنشطها تفـاسير اليهود للتوراة ، وأساطير المسيحيين ، مما كان معروفاً ومتداولا فى تلك البقاع وجنوبى الجزيرة فى جهات متفرقة منعزلة . ويعلل لنا هذا ما يعرض من اختلاف بين ما جاء فى القرآن وما ورد فى أشعار أمية .

ومحمد وأمية وغيرهما من رجال الدين — كزيد بن عمرو وورقة ومسلمة — اقتبسوا جميعاً من مصادر واحدة ، سواء أكانت مدونة كما يرى شولتس Schulthess أم مروية كما ذهب إليه نولدكه Noldeke (انظر المصادر) : وقد أبان تور أندريا Tor Andrae حديثاً أنه ليس بين قصائد أمية الدينية ما هو صحيح النسب إليه ، وأنه يجب أن يعتبر من انتحال مفسرى القرآن الأولين وهم القصاص كالسُّدى وابن عباس وغيرهما .

المصادر :

(١) توجد شذرات من الديوان المفقود وعليها شرح لمحمد بن حبيب فى الخزانة ، جـ ١ ، ص ١١٩ وما بعدها (٢) المقدسى : كتاب البدء ، طبعة كليمان إيوار (٣) كتاب الأغانى ، جـ ١ ، ص ١٩٩ وما بعدها (٤) وتوجد معلومات كثيرة متفرقة فى كتاب الحيوان للجاحظ وفى القواميس (وثبت المصادر يوجد كاملا فى ديوان أمية طبعة شولتس Schulthess) (٥) Fr. Schulthess : *Or. Studien' Noldeke-Festschr.* ، عام ١٩٠٦ ، ص ٧١ — ٨٩ (٦) الكاتب نفسه : *Umaija ibn Abis Salt. die Gedichtfragmente* ، طبعة ليپسك سنة ١٩١١ ، وقد راجعها الأستاذ Noldeke فى *Z. A.* عدد ٢٨ ، ص ١٥٩ وما بعدها (٧) E. Power : *The Poems of Umayya b. Abi'l Salt, additions, suggestions and rectifications* فى *M.F.O.B.* جـ ١ (سنة ١٩٠٦) ص ١٤٥ وما بعدها (٨) J. Frank-Kamenetzky : *Unters. über das Verhaltnis der dem U. B. abi'l-Salt Zugeschriebenen Ged. Zum Qorân.* طبعة كيرشهاين سنة ١٩١١ (رسالة جامعية) (٩) Cl. Huart : *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-lettres* ، سنة ١٩٠٤ ؛ الكاتب نفسه فى *T. A.* سنة ١٩٢٤ ، ص ١٢٥ — ١٦٧ (١٠) Tor Andrae : *Die Entstehung des Islams und das Christentum* فى *Kyrkohistorik Arsskrift* ، أپسالا سنة ١٩٢٦ ، ص٤٨ وما بعدها .

[ هـ . هـ . براو H.H. Brau ]

تعليق على مادة « أمية بن أبي الصلت»

لدينا دليل عظيم الخطر يدل على أن النبي ( ص) لم يقتبس من أمية بن أبي الصلت ولا من غيره ما أتى به من القرآن الكريم ، ولم يكن شعر أمية ولا غيره مصدراً من مصادره . ذلك الدليل هو أن النبي أتى بالقرآن وفيه من أخبار الأولين ما لم يكونوا يعلمون ، وفيه من المواعظ والنذر مالا عهد لهم به، وقد تحداهم وجعله دليلا على أنه من عند الله . وقد اجتهد المخالفون المعاصرون للتنزيل أن يجدوا للقرآن مصدراً فلم يفلحوا ، وقد جعلوا من مصادره رجلا أعجمياً كان بمكة . قال الله مبيناً قيلهم ومفنداً ما قالوا : «إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » .

فلو كانت مشابهة بين شعر أمية والقرآن لجعله المشركون مصدراً من مصادره أو على الأقل لقالوا إن الأخبار التي نذكرها وتقول : «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا» قد ذكرها أمية بن أبي الصلت في شعره ، ولكنهم لم يجعلوها مصدراً من مصادره ولم يقولوا له شيئاً مما ذكرناه. فهذا يدلنا على أنه لم تكن مشابهة بين شعر أمية والقرآن المجيد ، وهذا الدليل يخرج بنا إلى نتيجة أخرى وهى أن الأشعار المنسوبة إلى أمية فى أخبار القرون الأولى وما شابه ذلك ليست له بل نحله الرواة إياها ، وإنك تقف على ذلك إذا قرأتها فستدرك فيها الصنعة وسترى فيها ضعف المولدين ولا ترى فيها قوة الجاهليين .

محمد عرفه

« أمية ، بنو » : هم بيت الخلافة من سنة ٤١ إلى ١٣٢ هـ ( ٦٦١—٧٥٠م) . ويسمون الأمويين لأن معاوية بن أبي سفيان الذى أسس دولتهم كان سيد الفرع الأكبر من أبناء أمية بن عبد شمس . وبعد أن خرجت الخلافة من هذا الفرع على أثر وفاة معاوية الثانى ، بقي للدولة اسمها القديم لأن الخلافة إنما انتقلت لسيد فرع آخر ، هو مروان بن الحكم بن أبي العاص . ولكى يتيسر للقارئ متابعة الموضوع وفهمه سنذكر فيما يلى أسماء خلفاء بنى أمية وتاريخ ارتقاء كل منهم عرش الخلافة :

معاوية بن أبي سفيان : تولى الخلافة فى ربيع الأول أو الآخر أو جمادى الأولى عام ٤١هـ ( يولية — سبتمبر سنة ٦٦١ م ) .

يزيد بن معاوية : تولى الخلافة فى رجب عام ٦٠ هـ ( أبريل سنة ٦٨٠ ) .

معاوية (الثانى ) بن يزيد : تولى الخلافة فى ربيع الأول عام ٦٤هـ ( نوفمبر سنة ٦٨٣ ) .

مروان بن الحكم : تولى الخلافة فى ذى القعدة عام ٦٤ هـ ( يونية سنة ٦٨٤ ) .

عبد الملك بن مروان : تولى الخلافة فى رمضان عام ٦٥ هـ ( أبريل سنة ٦٨٥ ) .

الوليد بن عبد الملك : تولى الخلافة فى شوال عام ٨٦ هـ ( أكتوبر سنة ٧٠٥ ) .

سليمان بن عبد الملك : تولى الخلافة فى جمادى الآخرة عام ٩٦ هـ ( فبراير سنة ٧١٥ ) .

عمر (الثانى) بن عبد العزيز : تولى الخلافة فى صفر عام ٩٩ هـ (أكتوبر سنة ٧١٧) ؛

يزيد (الثانى) بن عبد الملك : تولى الخلافة فى رجب عام ١٠١ هـ (فبراير سنة ٧٢٠) ؛

هشام بن عبد الملك : تولى الخلافة فى شعبان عام ١٠٥ هـ (يناير سنة ٧٢٤) ؛

الوليد (الثانى) بن يزيد الثانى : تولى الخلافة فى ربيع الثانى عام ١٢٥ هـ (فبراير سنة ٧٤٣) ؛

يزيد (الثالث) بن الوليد بن عبد الملك : تولى الخلافة فى رجب عام ١٢٦ هـ (أبريل سنة ٧٤٤) ؛

إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك : تولى الخلافة فى ذى الحجة عام ١٢٦ هـ (أكتوبر سنة ٧٤٤) ؛

مروان الثانى بن محمد بن مروان : تولى الخلافة فى صفر عام ١٢٧ هـ (ديسمبر سنة ٧٤٤).

ويسمى الأستاذ ڤلهاوزن Wellhausen كتابه المأثور عن العصر الأموى « الإمبراطورية العربية » ، وهو يريد بهذا أن يبين أن الخلافة الأموية تتجلى فيها محاولة العرب أن يمكنوا سلطانهم فى الدنيا كدولة ، على حين أن أمر الدين كان ثانوياً فى هذه المحاولة . على أن الصورة العامة التى رسمها فلهاوزن لتاريخ بنى أمية لا تزال صحيحة وإن كان قد مضى عليها ثلاثون عاماً .

وقد فصّل « لامانس » Lammens فيما كتبه من بحوث كثيرة مملوءة بالعلم الغزير الصورة الإجمالية التى وضعها ڤلهاوزن ، والتى تمثل الحقائق من بعيد تمثيلا تقريبياً . ووفق « كايتانى » Caetani فى تفصيل إشارة أخذها عن ڤينكلر تفصيلا علمياً قد يكون مبالغاً فيه ، وقد بين ما نشأ عن تعاظم شأن العرب بعد دخولهم فى الإسلام ، وتكلم على الهجرات المسلحة التى قامت بها قبائل الصحراء إلى شمالى جزيرتهم ليستوطنوا بلاداً أكثر خصوبة من بلادهم . على أنه مع هذا كله لا يزال المؤرخون المحدثون الذين يكتبون فى تاريخ الأمويين يتتبعون الهيكل الذى وضعه ڤلهاوزن .

وإذا كان فى الصورة الشائقة التى رسمها هذا المؤرخ ما يحسن تعديله فذلك هو أنه علا فى تقدير الناحية السياسية لتاريخ العرب ، كأنما يجب على الباحث أن يسلم بأن خلفاء بنى أمية أرادوا بأعمالهم التى حفظها لهم التاريخ أن يحققوا ما كانوا يشعرون به شعوراً قوياً من آراء قومية سياسية خالصة (انظر ملاحظات Becker فى *Isl.* جـ ٩ ، ص ٩٥ — ٩٩) . ونحن وإن كنا لا نشك فى أن العرب كانوا يشعرون بقوميتهم ، ولا سيما فى العصر الأموى (انظر Goldziher : *Muh. St.* جـ ١ ، ص ١٠١ — ١٤٦) ، فإننا اليوم مقتنعون بأن تأثير العنصر اللاشعورى فى إظهار ما كمن من جهود الفرد لا يقل عن تأثير العنصر الشعورى ، ويجب

فى هذا الأمر أن نقرر أن ڤلهاوزن ومن ترسم آثاره تحيفوا من شأن العامل الدينى . فالحق إنه إذا كانت نزعات أهل التقى بعيدة كل البعد عن سلائل أشراف مكة الذين حاربوا الإسلام فى أوائل حياته ، وإذا كان يجب على الإنسان أن يسلم بأن فى بقاء السلطان فى أيديهم بقاء لسادة الجاهلية ولنزعات من كان يشتغل بالتجارة فى تلك البلاد ، فلا شك فى أننا نستهدف لأن نخطئ الحق فى تاريخ بنى أمية إذا تجاهلنا أن انتصار الحركة العربية انتصاراً لم يسمع بمثله من قبل إنما تم تحت لواء الدين الذى جاء به القرآن :

ولا يستطيع مفكر ، حتى أحدث المفكرين وأشدهم غلوًّا فى الشك ، أن يتجاهل هذه الحقيقة التى لا يمكن الفرار منها :

ولا بد أن خلفاء بنى أمية — كأهل عصرهم وبلادهم — كانوا يعتقدون فى قرارة نفوسهم أن انتشار الدين الإسلامى ونمو سلطانهم السياسى صنوان لا يفترقان . ولا بد أنهم كانوا على يقين من أن خصومهم السياسيين من الشيعة أو من الخوارج كانوا أيضاً خصوماً للسنة النبوية. وقد وعت لنا الكتب التى خلفها لنا المؤرخون ما يدل دلالة لا يتطرق إليها الشك على اقتناع خلفاء بنى أمية بذلك :

وإذا كانت التواريخ التى كتبت بعد سقوط دولتهم ، والتى كان أصحابها متأثرين بالآراء السائدة بين أهل التقى ، تقرن ذكر الأمويين بالسخط واللعنة ، فينبغى ألا ننسى حقيقة لا ريب فيها : هى أن الإسلام إنما توطدت أركانه ديناً تدين به الأمم فى أيام حكمهم ، وكان بعض ذلك بتأثيرهم :

على أن التأريخ الذى تغلب عليه روح الدين ، والذى أصبح تاريخ الإسلام الرسمى فى عهد بنى العباس يعيب على الأمويين أشياء كثيرة ، حتى أنه يرميهم بالتقصير فى أداء الفرائض الدينية ، وأنهم نبذوا روح الدستور الإسلامى فى الحكم ، ذلك الدستور الذى أقامه محمد على أساس الدين ، وأنهم أحلوا الملك محل الخلافة : وفى هذه التهمة نجد صدى الروح الدينية التى لا تجعل السلطان على الأرض إلا لله ، ومثل هذا ما فعله أنبياء بنى إسرائيل حيال الملكية ، ونجد فيها كذلك عجز العرب عن احتمال أى نوع من أنواع السيادة المنظمة ،

وفى الحق أن نظام الحكم العربى ، حتى أيام أبى بكر وعمر ، كان بعيدا عن الانطباق على المثل الأعلى للحكم الدينى الذى وضعته المذاهب الفقهية فيما بعد : وقد أبان هذه الحقيقة لامانس وكايتانى فيما كتبا من بحوث : غير أن هذين الصحابيين الجليلين كان لهما مكانة عظيمة . فحال ذلك ، فى أول عهد الخلافة ، دون نشوء نظرية دستورية تعارض النظام القائم ، وإن لم يفلح فى إسكات المعارضة التى تركزت فى على بن أبى طالب : فلما جاء عثمان كان حكمه دليلا على الانتصار الصريح لحزب بنى أمية

الذى تحيّف من حق السابقين الأولين إلى الإسلام . وهنا فقط بدأ الناس يلاحظون الأمر الواقع الذى كان يخالف الحق ، والذى هيأ لأولئك الذين ناصبوا الإسلام العداء عند بدء دعوته ، أن يقطفوا هم ثمار هذا الدين الجديد . وكان الناس يعتبرون ذلك خروجاً على «حقوق الله» قضى به أصحابه على العمل الذى وضعه النبى وتنكروا له .

ويسهل علينا أن نرى أن اتفاق الرأى على مقاومة النظام الجديد قد جمع بين الغضب الذى كان يجيش فى نفوس أهل الورع من أبطال الدين التقى وشهدائه ، وبين مطامح إيجابية لقوم حاولوا أن يحفظوا لأسرة النبى وأهله المقام الممتاز الذى جعله لهم مؤسس الدولة الجديدة التى تقوم على أساس من الدين . وقد وجد الذين كانوا يريدون أن يجعلوا شرعية الحكم مستمدة من الدين ، وكذلك الذين كانوا يرون أن شرعية الحكم مقصورة على أسرة النبى ، وجد هؤلاء وأولئك فى على بن أبى طالب بطلا يؤيدونه جميعاً . وكان لعلى أن يزهو بنجاح مبدئى عند ما بويع بالخلافة فى المدينة ، ثم تغلب على الكوفة واحتلها ، وسرعان ما أحرز النصر فى البصرة على طلحة والزبير وعائشة الذين اتحدوا عليه ، وكذلك تغلب حزبه فى مصر ، وخيل للناس أن هذا كله قد وضع فى يده السلطان على بلاد العرب كلها.

وكان علىّ فى نزاعه مع معاوية يمثل حقوق الدولة ضد ما يطالب به معاوية والأمويون من الثأر لمقتل قريبهم عثمان ، وتلك فكرة جاهلية تمت إلى الوثنية بسبب . ولكن الموقف الذى وجد علىّ نفسه فيه ، إثر هوادته مع قتلة عثمان ، وهو موقف غير واضح حتى فى نظر التعاليم الخلقية للدين الجديد ، استغله معاوية بمواهبه السياسية العالية استغلالا تجلى فيه الدهاء ، وسرعان ما قسم خصوم بنى أمية قسمين جديدين : فهناك الخصومة الدينية التى لا تقبل المصالحة ، والتى بلغت أوجها فى مذاهب الخوارج والمتطرفين ، وهناك أيضاً الشيعة الذين كانوا يبررون دعوتهم بقولهم إن الخلافة يجب أن تكون فى بيت النبى . وكان هذا الانقسام من حسن طالع الأمويين ، فمثلوا دور المعتدلين الذين أرادوا أن يحافظوا على القانون والنظام أمام حروب العصابات التى كانت تبيد العراق ، وجعلوا البلاد قادرة على أن تجنى ثمرات الفتوح .

ولكن ، متى رشح الناس معاوية لمنصب الخلافة بصفة جدية فعلية ؟

لا تزال هذه النقطة غامضة ، وآراء المؤرخين فيها مختلفة ، فمنهم من يقول إنه رشح للخلافة منذ بدأ النزاع بينه وبين على ، أى فى عام ٣٧ هـ ، ومنهم من يجعل ذلك بعد وفاة علىّ عام ٤٠ هـ . وأيًّا ما كان الأمر فإن هذا الترشيح أثار مشكلة دستورية غاية فى الدقة والحرج : ذلك أن السلطة العليا على المؤمنين قد أسندت إلى رجل لم يكن من بين أصحاب النبى السابقين .

والاختلاف فيما يقرره المؤرخون فى هذا الأمر هو فى ذاته شاهد على الاضطراب الذى كان سائداً بلاشك حينما أفضى سياق الحوادث فجأة إلى حل يخالف العرف المتبع فى تنصيب الخليفة ؛ والحق إن سخط الفقهاء الذين لا يأبهون لما تقضيه حاجات التطور التاريخى له ما يبرره من حيث النظرية الشرعية : فإن خلافة معاوية فاتحة عهد جديد من كل وجه فى تاريخ الإسلام الدستورى : فلم يعد الخليفة هو المنفّذ لسنة النبى ، الذى شاهدها من أول أمرها وعمل على استمرارها ، بل صار لمنصبه شأن أكبر من ذلك ، إذ أصبح الشخصية البارزة فى العالم العربى ، وكبير سادة القبائل من حيث القوة الحربية ؛ وأصبح من حيث نفوذ أسرته ومن حيث مكانته الشخصية ملكاً على الحقيقة وإن لم يكن الملك لقبه الرسمى ، أو هو حاكم على نظام الطغاة كما فهمه اليونان ؛ وهذا هو الموقف الغامض الذى ظل قرناً من الزمان ، أعنى طوال العصر الأموى ، وهو الذى مهد السبيل للدعاية الشيعية التى قدر لها أن تنتهى بفوز المبدأ الشرعى وبسقوط «الدولة» العربية ،

ومن العسير علينا أن نحكم على مقدار شعور معاوية بصعوبة الموقف . وإذا اقتصرنا على بعض مظاهر سياسته ، وهى فى العادة سياسة يتجلى فيها الحذق وبعد النظر ، فإننا نميل إلى أن نستخلص من ذلك أنه لم يقدر كل ما يمكن أن يكون للعامل الدينى من شأن فى النزاع السياسى ؛ على أننا لا ننكر أنه حاول أن يصالح أبناء خصمه على ، فأفلح مع الحسن فلاحاً تاماً ، ولكنه كان أقل توفيقاً مع الحسين : وكان معاوية فى الجملة شديد التقدير والاحترام لأسرة النبى جميعاً : علويين وعباسيين ، وللأنصار الذين كانوا يفخرون بأنهم «أنصار النبى» ؛

على أن معاوية لم يذهب إلى حد الإغضاء عن فرض يمين الولاء على من كان يرتاب فى أمرهم (لعنة أبى تراب) ؛ وهذا عمل ممقوت يشبه أن يكون مقدمة لمحنة العباسيين ، وقد أحفظ قلوب الناس على بنى أمية فأسروا لهم البغضاء ، وكان ضرره عليهم أكبر من نفعه لهم ؛

ثم إن معاوية أخطأ بأن أطلق يد زياد ابن أبيه فى العراق يتبع سياسة قمع لا تعرف الرحمة ، وهى سياسة تخالف السياسة التى جرى عليها معاوية ، والتى كان يستطيع أن يجرى عليها بنفسه فى العراق بما كان يعرف من أسرار اللين الذى يجد سبيله إلى القلوب .

ومما هو جدير بالملاحظة أن معاوية لم يذهب بنفسه إلى العراق طوال مدة حكمه البالغ عشرين سنة ، ولم يوثق بينه وبين أهلها علاقات شخصية : ويظهر أنه كان لأهل العراق ما يبررون به رأيهم فى أن الخلافة الأموية تمثل استئثار الشام بالسلطة دون سائر البلاد الإسلامية ؛

ثم إن ذكرى عليّ سرعان ما طغى عليها القصص ، واتصلت على نحو ما بالنزعة القومية فى العراق .

وكان معاوية إلى جانب هذا مقيداً فى الشام بمشكلات خطيرة جلبها عليه تنظيم الدولة ، وأول هذه المشكلات تنظيم علاقة الحاكم بأسرته وبالقبائل : ولم يقصّر معاوية – جرياً على عادة العرب ، أو خضوعاً لشعور إنسانى عام – فى أن يرى أن قرابته أفادوا كثيراً من الحظ الذى أصابه : ولكنه كان يحذر من الوقوع فى الخطأ الذى وقع فيه عثمان ، فلم يصبح أسيراً لقبيلته : ومما هو جدير بالملاحظة أن أهم الولايات أسندت إلى ولاة من غير بنى أمية : ولا عبرة بزياد ابن أبيه الذى كان حاكم العراق المستبد ، فإن قرابته لمعاوية قرابة وهمية خالصة : وهو إذا كان قد ولى أخاه عتبة على مصر بعد وفاة عمرو ابن العاص ، فإنه عند ما مات عتبة ، ولم يكد يمضى عليه فى هذا المنصب عام كامل ، لم يعين أموياً آخر مكانه :

وقد أظهر معاوية كل ما عنده من مواهب سياسية عالية فى أمر علاقته برؤساء القبائل الذين كانوا يستفزهم أتفه الأمور للخروج والعصيان : وهؤلاء الرؤساء – على ما فيهم من قلة الاستعداد للخضوع إلى سلطان رجل من قريش ، أو لما لأمير المؤمنين من مكانة دينية – جعلوا منصب الخليفة شبيها بمنصب الحاكم الأوروبى فى عهد الإقطاع ،

وكانت غاية معاوية من صبره وطول أناته فى العمل على أن ينال تأييد رؤساء القبائل وانضمامهم إلى صفه – وما كان فى مقدوره أن يقضى بالقوة على نفوذهم – هى أن يقوى سلطانه من جهة ، وأن يبلغ من جهة أخرى الغاية الكبرى التى أراد أن يحققها قبل وفاته ، وهى مبايعة رجال القبائل لابنه يزيد : وقد أفلح فى أخذ يمين البيعة منهم قبل أن يوافيه الأجل ، وبهذا نجح فى جعل الخلافة وراثية : وهذا هو الذى يجب أن نعتبره أكبر نجاح محسوس لسياسة معاوية ، وإليه يرجع الفضل فى بقاء خلافة الأمويين قرناً رغم الثورة التى وقعت بعد موت يزيد :

ولكن الموقف ظل مزعزعاً حتى بعد أن توطد المبدأ الذى يجعل الخلافة فى بيت بنى أمية بصفة جدية قاطعة ! على أن هذا المبدأ إنما اكتسب بفضل ما كان لمعاوية من مكانة شخصية : وآية ذلك أنه لم يكد يموت حتى حسب الحسين الفرصة قد تهيأت ليرفع لواءه باعتباره صاحب الحق الشرعى فى الخلافة ؛ على حين ظهر عبد الله بن الزبير بمظهر المدافع عن حق جزيرة العرب التى أحاق بها الإهمال ، وعن ذكرى الصحابة الأولين : وكان انتهاء أمر الحسين بمأساة قتله فى كربلاء ، تلك المأساة التى تركت ذكرى للاستشهاد فى سبيل الله استغلها خصوم الأمويين فيما بعد : وقضى مقتل الحسين على معارضة العلويين قضاء وقتيا ، وكان مركز

الأمويين خليقا بأن يزداد قوة لو أن الأجل امتد بيزيد ، أو لو أنه ترك ابناً كبيراً يخلفه عن جدارة واستحقاق بدلا من معاوية الثانى الذى كان لا يزال طفلا : على أنه إذا كان يزيد على غير ما ينسبه له أهل الورع من المؤرخين من فساد فى الخلق وضعف فى الدين ، فلا شك أنه لم يكن له ما كان لأبيه من صفات ممتازة ، وإن لم تكن تعوزه الهمة ولا الذكاء لمواصلة أعمال أبيه .

على أن تكوّن الإمبراطورية المترامية الأطراف لم يكن وليد خطة مرسومة أيام الفتوح الأولى . وعدم وجود منهج معين لإدارة هذه الممتلكات الواسعة المتباينة أحدث سلسلة من المشكلات لم يكن لمعاوية بد من معالجتها بما عرف عنه من نزوع إلى تناول الأمور على طريقة الواقعيين . وهناك قصة تقول إن عمر وضع دستوراً للحكم ، ولكن هذه القصة إذا لم تكن من وحى الخيال ، فإن الخطط التى وضعها عمر لا تمثل فى الواقع إلا نذرة صغيرة للتنظيم المالى والمدنى اعتمدت عليها الإمبراطورية الإسلامية فيما بعد .

ومن أسف أننا نجد تاريخ حياة معاوية مملوءاً بالتفاصيل القصصية ، ولكنه قاصر كل القصور فيما يتعلق ببيان الطريقة التى سار عليها فى إدارة الدولة . ولا نستطيع أن نعرف معاوية من حيث هو حاكم لدولة إلا من ملاحظات قليلة غير كافية .

وتراخت حركة الفتوح الإسلامية ، فنشأ عن ذلك تلك المقاومة القوية التى قام بها الروم (البوزنطيون) لصد تقدم العرب بعد أن هددوهم فى آسية الصغرى وفى أوربا . على أن حملات المسلمين المتوالية التى وجهوها إلى آسية الصغرى والتى أظهرت سيوفهم أمام أبواب القسطنطينية ، والإغارات البحرية التى قاموا بها فى بحر الأرخبيل وعلى شواطئ صقلية : كل هذه سجلت لهم انتصارات محلية لم تصل إلى نتيجة حاسمة . وكانت هجمات الأساطيل البوزنطية على شواطئ الشام يشد أزرها ثورات سكان الجبال فى لبنان قد جعلت معاوية يرى من الحكمة أن يوقع هدنة بشروط لا ترضى ما يشعر به العربى من الأنفة وعزة النفس (عام ٥٧ هـ) .

وانتصر العرب فى الشرق أكثر مما انتصروا فى الغرب : فكانت جيوش المسلمين جادة فى اختراق سهول فارس الشرقية ، وصارت مصر فى إفريقية قاعدة حربية تسيّر منها الحملات إلى الغرب والجنوب . ولكنهم لم يملكوا فى هذه الجهات إلا قليلا من الأراضى امتلاكاً تاماً .

كانت هذه الحملات — كما كان الحال من قبل — يوكل القيام بها إلى عمّال الولايات ، وكانت تتم بجهود القبائل التى استوطنت هذه الولايات بعد الفتوح الأولى ، وهم المهاجرون . أما جيش الخليفة نفسه فكان يدخره للحروب التى يشنها على البوزنطيين ولحماية نفسه ممن قد يخرجون عليه فى بلاده . ويرجع الفضل فى انتصار بنى أمية فى الحرب الأهلية التى نشبت عام ٦٤ هـ إلى قيام هذه القوى موالية لهم أشد الولاء .

وانتفع معاوية فى إدارة البلاد الداخلية بخبرة المسيحيين أكثر مما انتفع أسلافه . وكان قد اتصل بالمسيحيين اتصالا وثيقاً أيام ولايته على الشام فى عهد عمر وعثمان ، وعرف مبلغ علمهم ومقدرتهم العملية .

وفى هذا العصر بدأت الثقافة المسيحية ، فى صبغتها الأرمنية البوزنطية ، تتسرب إلى المسلمين . وهذا هو الذى انتهى إلى تكوين المدنية الخاصة التى امتاز بها الإسلام . على أننا إذا كنا نستطيع أن نلحظ بداية دخول هذه الثقافة الأجنبية فى عهد معاوية فإننا لا نستطيع أن ندرك كيف كان تكوين هذه المدنية الخاصة .

على أن معاجلة المنية ليزيد مكنت فتنة ابن الزبير من الامتداد إلى بلاد العراق حتى شملتها كلها ، وتدخلت فى ذلك عداوة الشيعة التى كانت وحدها سبباً فى فتنة العراق فيما بعد . ثم حدث ما يحدث دائماً فى أوقات الأزمات ، فإن جميع المشكلات التى اختفت وانكمشت أيام حكومة معاوية من غير أن ينتهى أمرها تماماً ، ظهرت من جديد فى صورة خطيرة ملحة : فهناك القبائل التى لا تخضع للسلطان بما فيها من نزعات العصبية والعناية بالمصلحة الخاصة ، وهناك أمر العلاقة بين الشعوب المحكومة وبين المتغلبين عليها ، يضاف إلى هذا تضارب المصالح والميول بين الشام والعراق ووسط جزيرة العرب .

وقد استطاع معاوية بدهائه أن يكبح جماح هذه القوى المتنازعة كلها ، ولكنها استعادت كل قوتها بل هى قد زادت شدة بتأثير الحروب الدينية . وكان معاوية قبل موته قد نال تأييد قبيلة كلب العظيمة فى الشام بأن تزوج من ابنة بَحْدل بن أُنَيْف ، وهى أم يزيد . واستمر تأييد هذه القبيلة للفرع الآخر من الأمويين وزعيمه الحكم بن أبى العاص ابن أمية . وحلّ هذا الفرع محل بنى سفيان فى السيادة على القبيلة ، ومع هذا فقد قامت محاولة ضعيفة كان غرضها حفظ الخلافة فى بنى سفيان بجعل خالد أخى يزيد الأصغر خليفة له .

ولما ولى الخلافة مروان بن الحكم ، كان عند ذاك رجلا قد حنكته السنون ؛ واستطاع فى حياته الطويلة أن يعرف المنازعات التى بين القبائل والمنافسات والدسائس التى وقعت بين الصحابة الذين كان كل منهم يريد ميراث النبى لنفسه . ثم كان انتصار مرج راهط (عام ٦٤ هجرية) على قبيلة قيس التى أفلح ابن الزبير فى أن ينال تأييدها له فى ثورته . وكان هذا الانتصار سبباً فى أن دان الشام بالطاعة لمروان وانضمت إليه مصر بعد أن كان قد تغلب فيها الحزب المعادى لبنى أمية ؛ ولكن سرعان ما مات مروان بعد هذا النجاح الأخير فترك لابنه عبد الملك عبئاً عظيما ، هو إخضاع وسط الجزيرة والعراق .

تبوأ عبد الملك منصب الخلافة على غير انتظار فظهرت منه نزعة جديدة إلى جعل الخلافة وراثية فى أبنائه بانتظام : وكان هذا هو برنامج معاوية ، وهو مخالف تمام المخالفة لسنة العرب فى اعتبار السلطان من حق القبيلة فى جملتها : وكان أكبر غرض رمى إليه عبد الملك وكل من جاء بعده تقريباً فى سياستهم الأسرية هو حفظ وراثة الملك فى أبنائهم وحرمان الأقارب منها .

ثم قامت الخصومات بين الخليفة وخصومه ، وبين هؤلاء وبين الثائرين من الشيعة والخوارج ، وامتدت هذه الخصومات إلى أقصى بلاد فارس وخراسان ، وتجلت فيها نزعات العصبية فى القبائل بكل قوتها . وكانت كل قبيلة تتخذ شارة لها لواء الفريق الذى تنضم إليه من بين المتخاصمين . وأكبر شاهد على هذا دواوين شعراء هذا العصر وما يقترن بها من قصص تاريخية .

وفى وسط هذه الخصومات المضطربة ساعد عبد الملك حسن الحظ فوفق إلى رجلين من الطراز الأول فى المقدرة أحرزا له النصر : أحدهما المُهَلَّب ( انظر هذه المادة ) وهو من شيعه ابن الزبير القدماء ، ولكنه انضوى تحت لواء الغالب كما فعل زياد من قبل . والثانى رجل يفوقه فى سمو المواهب وفى الإخلاص هو الحجاج . نهض الحجاج بهمة لا رحمة فيها ولا أنانية يريد أن يعيد للدولة سلطانها على جميع القبائل والأحزاب التى تريد السلطان لنفسها ، وعقلية الحجاج تكاد تكون فى مظهرها غريبة عن الطبيعة العربية ، وهو يشبه أن يكون طليعة أو صورة رائدة لوزير العصر العباسى ، وكان يفوق أمثاله من رجال الاستبداد الذين جاءوا بعده .

لم يكن الحجاج يعرف سيداً له غير الخليفة ، أو مصلحة الدولة كما نقول فى العرف الحديث ، ووطد العزم على أن يخدم سيده بكل الوسائل الممكنة . وقد أحاط المؤرخون اسمه بالكراهية ولهم ما يبرر هذا : فإن آراء الحجاج والوسائل التى لجأ إليها فى إنجاحها لا بد أنها ظهرت شيطانية فى نظر العرف القبلى القديم وفى نظر الدين الجديد الذى ينزع نزعة فردية . والحق إن الحجاج كان رجلا مؤمناً حقاً ، ونستطيع أن نقول إنه كان من أنصار استمرار السنة النبوية فى إقامة الدولة على أساس دينى كما فعل محمد . وهذه السنة تتصل بفكرة أن الحكم حق إلهى ، مما كان معروفاً فى آسية الغربية ومصر منذ آلاف السنين ، من عهد الفراعنة وملوك السومريين الكهان حتى عهد إمبراطوريتى الرومان والساسانيين ، وكان خلفاء النبى هم ورثة أولئك الملوك .

كانت خلافة عبد الملك كلها — بفضل نفوذ الحجاج القوى — لا تعدو العمل على إقامة ملكية مطلقة ، والنزعة التى لم تكن الأيام قد تهيأت لها أيام معاوية ، وإن كان زياد قد مهد لها قبل الحجاج ، بدت ممكنة أيام عبد الملك الذى اتجه فى الكثير من أعماله المتواصلة إلى

هذه الغاية ؛ وأول شيء قام به هو إضعاف سلطان ولاة الأمصار وقطع علاقاتهم بالقبائل : وقد طبقت هذه السياسة بأكبر نجاح فى أقصى الولايات الشرقية وأبعدها عن مركز الخلافة ، وفى تلك الولايات ظلت الروح الحربية فى القبائل حية بسبب الحروب التى شنت على الترك والفرس : قمع الحجاج حركة أتباع المهلب والأشعث التى أرادوا بها الحصول على الاستقلال ، فمكّن الوحدة السياسية للدولة ، وعمل على أن يجعل الولاة موظفين لا غير ؛

وكان الحجاج يعتبر نفسه خادماً لسيده بالرغم من أنه كان يحكم نصف الإمبراطورية ؛ وكان تأسيسه لمدينة واسط وإقامته للزنج فى بطائح البصرة وسائل قصد بها أن يضعف من شوكة العنصر القبلى ، على أن مصر لم يتيسر إنزالها إلى هذه المرتبة وإتباعها لمركز الخلافة ، لأنها كانت تتمتع بمركز مستقل بعض الاستقلال عن الحكومة المركزية منذ أيام عمرو بن العاص : وكان لمصر شأن أساسى فى سلامة الشام ، فرأى عبد الملك أن يولى عليها أخاه عبد العزيز من غير رقيب ، وأراد بهذا أن يحافظ على مبدأ الوحدة فى الإمبراطورية مع احترام رغبة المصريين فى الاستقلال ؛ غير أن عبد العزيز رأى نفسه نائباً عن الملك ، واعتبر هذا سلماً للخلافة ؛

وقام عبد الملك بأعمال أخرى أراد بها توحيد الدولة : فأنشأ نظام الإحصاء المالى وأراد به أولا أهل الذمة ، ولكن الأمر انتهى بفرضه على المسلمين أنفسهم ؛ ثم جعل اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة ، وأصلح نظام النقد ، وشيد المبانى والأعمال الصحية ولا سيما فى العراق ومصر ووسط جزيرة العرب ، واستطاع فى عشرين سنة تولى الخلافة فيها أن يظهر الإمبراطورية العربية بمظهر يقرب من الدولة الملكية شيئاً فشيئاً : وكان هذا عملا بالنظام الذى رسمته السنة الإسلامية الصحيحة ؛

وفى الحق إن نزعة عبد الملك إزاء الدين تمتاز بانتعاش روح التقوى ، فى الظاهر على الأقل ، وبالشدة فى معاملة غير المسلمين ، وكانت هذه الشدة ناشئة إلى حد كبير عما تطلبته سياسة عبد الملك من مال ؛ ونعتقد أنه أراد بها أن يتحاشى بقاء «دولة فى داخل الدولة» ؛

ويجب أن نعتبر ما فعله عبد الملك من الحصول على تنازل أخيه عبد العزيز عن حقوقه فى الخلافة لأبناء الخليفة دليلا على نزعته إلى الملكية : فلما مات عبد العزيز زالت الصعوبة فخلص العرش للوليد بن عبد الملك . ولكن مشكلة وراثة الخلافة كانت تتجدد عند كل خليفة جديد ، ولم ينته أمرها حتى فى عهد العباسيين ؛

ونستطيع أن نقرر باختصار أن خلافة عبد الملك عملت على تقوية الإمبراطورية العربية

بقدر ما كانت تسمح الظروف ؛ على أن انقسام الأحزاب المتطلعة للخلافة أيام ابن الزبير والأشعث شجع الخوارج على الفتنة ؛ وفى مذهب هؤلاء تلتقى آراء المتطرفين الدينيين والاجتماعيين التى كانت تعارض النظام القائم ، وهو يعبر عن غضب الساخطين والمظلومين من جميع الطبقات فى أشنع صورة من صور الفوضى والنهب .

وبعد أن عادت إلى الدولة وحدتها ظهرت أساليب القمع الشديدة التى جرى عليها الحجاج فأضعفت حركة الخوارج ، إن لم تكن قد قضت عليها قضاء مبرماً . أما الشيعة ، وقد هُزموا فى ميدان الكفاح الظاهر ، فقد لجئوا إلى الدعوة السرية ، ولم تثمر هذه الدعوة ثمرتها إلا بعد زمان طويل . وكانت دعوة الشيعة فى دورها السرى قد جمعت إليها عناصر كثيرة غير متجانسة كان من شأنها أن تطبع تطور السياسة الإسلامية والدين الإسلامى فيما بعد بطابع خاص . ولكن هذا كان سراً لم تكشف عنه الأيام إلا فيما بعد . أما فى ذلك الحين فإن استتباب النظام فى الداخل أحدث انتعاشاً عظيما فى حركة الفتح ، فقويت السياسة التى ترمى إلى توسيع الإمبراطورية . وهذه السياسة التى جرى عليها عبد الملك فى الشرق والغرب آتت أبهر نتائجها فى عهد خلفائه الأقربين . وأخمدت ثورة البربر العظيمة التى قام بتنظيمها كُسَيْلَة ومن بعده الكاهنة ، وتوطد الحكم العربى فى شمالى إفريقية فقضى على ما بقى من الحكم البوزنطى ومهد السبيل لفتح الأندلس .

أما فى الشرق فرغم أن الفتوحات الواسعة التى قام بها قتيبة بن مسلم لم تبدأ إلا عام ٨٦ هـ فى أوائل حكم الوليد ، فإننا نجد المسلمين قد واصلوا التقدم فى آسية الغربية فى عهد عبد الملك . وكان من أعظم نتائج ذلك دخول الترك فى الإسلام ، وكانوا سادة المستقبل . أما النزاع مع البوزنطيين فقد ظل من غير أن تتغير صبغته ، ورغم أن العرب تقدموا فى أرمينية وأخضعوا كورها فإنهم لم يفلحوا فى تثبيت قدمهم فى آسية الصغرى ، وكانت الأساطيل اليونانية لا تفتأ تغير على شواطئ الشام وتشعر الخليفة أن العدو القديم لايزال قادراً على تهديد قلب الإسلام . ولكن الإسلام كان فى تقدم مطرد ، ودخلت فى المدنية الإسلامية الناشئة شعوب وأجناس لم يكونوا كالفلاحين الآراميين أو القبط الذين قُضى عليهم أن يتعربوا دون مقاومة ، أو يظلوا أقلية دينية لا روح لها ، بل دخلت فى الإسلام أمم كالبربر والترك ، وهى أمم حربية قوية البأس ، شديدة التمسك بقوميتها ، رضيت بقبول الإسلام ديناً . ولكنها لم تقبل العربية قومية لها . ويرجع الفضل فى معظم النجاح الذى أحرزه الإسلام فيما بعد إلى هاتين الأمتين اللتين تقع إحداهما على الطرف الشرقى من الإمبراطورية العربية ، والأخرى على طرفها الغربى . وإليهما أيضاً يرجع إحداث تغيير جوهرى فى المدنية الإسلامية .

وقد شهد الوليد فى خلافته ثمرة الجهود الطويلة التى بذلها عبد الملك وظلت شخصية الحجاج القوية تتعهدها . وانتصر المسلمون انتصارات عظيمة على يد مسلمة بن عبد الملك القائد الأموى الذى حاصر القسطنطينية ، وموسى بن نصير فاتح الأندلس ، وقتيبة بن مسلم .

ويدل الجامع الأموى بدمشق وغيره من العمائر الكثيرة العظيمة على مبلغ قوة الأمويين ، ولكن مسألة وراثة الملك فتحت باب الأزمة من جديد ، وتغلب فى هذه المرة المبدأ « العربى » فأسندت الخلافة إلى سليمان بن عبد الملك دون ابن الوليد . واستمر الكفاح بين الخليفة الذى أراد أن يجعل الحكم فى أبنائه وبين إخوته الذين أرادوا أن يخلعوه قائماً إلى آخر أيام بنى أمية ، وكان من أثر ذلك أن انحطت مكانة الأسرة ؛ ثم إن نتائج الإسراف الذى حصل فى عهد عبد الملك وابنه الوليد بدأت تشتد وطأتها على خلفائهم . وظهرت الأزمة الاقتصادية كما ظهرت مشكلة الموالى الذين دخلوا فى الإسلام . ثم جاء عمر بن عبد العزيز ، وأهل السنة يعتبرونه ممن أعز الله بهم الإسلام ويستثنونه من اللعنة التى ألحقوها بكل خلفاء بنى أمية . وأحسّ عمر أنه لا بد من سياسة تعتمد على إدماج العناصر المختلفة لتجنب نكبة خطيرة يكون فيها القضاء على مستقبل الإسلام وعلى مستقبل البيت الأموى ؛ والأثر العميق الذى تركه عهد عمر فى تاريخ الإسلام — رغم أن مدة حكمه لم تزد على عامين — يدل على أن هذا الخليفة كان ذا صفات عالية ، دقيق الحس فى إدراك الحقائق الواقعة .

ويدهشنا أن نرى فى هذا العصر نفسه نظاماً من المبادئ والأحكام الدينية بلغ حد الكمال مع أن طلائعه لم يكن قد مضى عليها أكثر من جيلين ، وقد تكونت العقلية الدينية والفقهية فى الإسلام فى نهاية القرن الأول ، وطبعت بطابع لم تكن لتفقده طوال العصور المتعاقبة . وساعدها على النمو أنها نشأت بين المعارضين الذين حيل بينهم وبين الحكم وظلوا بعيدين عن معرفة السياسة العملية : ومن أغرب التناقض الذى نراه فى التاريخ أن هذه الأحكام صادفت قبولا حتى عند رجال الحكم مع أنها كانت موجهة ضدهم ، وما ذلك إلا لمكانة أولئك الذين كانوا أبطال تلك الأحكام المدافعين عنها ؛ ونستطيع أن نرى فى هذا شبهاً بما لأحزاب المعارضة فى الحكومات النيابية فى عصرنا الحاضر من أثر غير ظاهر فى توجيه سياسة الحزب القابض على زمام الحكم ، وليس هذا التناقض إلا نتيجة للتناقض الذى كان قائماً عند أول تأسيس نظام الحكم الأموى كما رأينا . لأن هذا النظام كان يمثل تنفيذ ما نادى به محمد وانتصار دعوته انتصاراً تاماً مسترشداً فى ذلك بالسوابق التاريخية ومستعيناً بوسائل وأشخاص كانوا على طرف النقيض مع روح تلك الدعوة .

وحاول عمر بن عبد العزيز أن يوفق بين مطالب الدولة السياسية والمالية وبين احترام

تقاليد الدين ، وهو فى هذا له فضل السبق على العباسيين ، وربما كان فيما فعله أصدق منهم إيماناً ؛ ورغم أننا يجب أن نعتبره قد أخفق فى أعماله المتعلقة بمستقبل الأسرة فإن إصلاحاته المالية مهدت السبيل إلى معاملة العرب والموالى على قدم المساواة ، وساعدت أكثر من أى شىء آخر على إدماج سلالة الفاتحين بسلالة المغلوبين ؛ ولاشك أن العصر الثالث فى مجد الدولة الأموية ــ وهو عهد هشام ــ يرجع إلى جهود عمر النافعة .

واستمرت الفتوح خلال العشرين سنة التى حكمها هشام سائرة على الخطة القديمة الشاملة ؛ فاستمرت فى الغرب رغم ثورة البربر العظيمة عام ١١٣ هجرية ، وفى الشرق أيضاً ؛ وتقدم العرب حتى وصلوا إلى قلب بلاد الغال Gaul وبدأ البحر المتوسط يتحول إلى بحيرة عربية ، وأخضع الترك للمرة الثالثة بعد أن بدءوا يحاولون التملص من نير الحكم العربى بعد عزل قتيبة وموته .

ولما مات هشام كانت الخلافة الأموية فى أوج عظمتها ، ويكاد الإنسان لا يصدق أنه بعد أشهر قليلة وقعت الدولة ــ التى كان يظهر أنها بنيت بناء محكماً على سلطة الخليفة ــ فى هرج شامل ، وذهبت فريسة للفوضى . ولا شك أن المؤرخين أصابوا إلى حد ما إذ جعلوا لفساد أخلاق الوليد الثانى ــ وكان رجلا سكيراً منحل الأخلاق ــ تأثيراً عظيما فى قلب النظام القائم .

ولكن أخطاء شخص واحد لا تكفى فى تعليل ظهور كل علامات الانحلال دفعة واحدة ، وينبغى أن نلتمس الأسباب ــ كما هى الحال عادة ــ فى العوامل ذاتها التى أظهرت خلافة هشام فى مظهر الرخاء والتقدم .

استغل هشام إلى أقصى حد إصلاحات عمر المالية ، وأثقل كاهل المسلمين وأهل الذمة من رعيته على السواء ، تشهد بذلك الثورات التى كان سببها الضرائب الفادحة ، والتى حافظ على ذكرها المؤرخون المسيحيون على وجه خاص . وكان البؤس ــ وهو دائماً قرين التطرف ــ سبباً فى إحياء مذهب الخوارج ؛ ووصل هذا المذهب إلى الشام فكانت هذه ظاهرة جديدة لم يسبق لها مثيل ؛ وفى الشام تمرد الجند الذين كانت تقوم على كواهلهم قوة الأمويين الحربية ؛ فخرجوا على النظام ساخطين على نزعة الحكومة الظاهرة إلى الحكم الاستبدادى شيئاً فشيئاً ؛ ثم ظهرت حركة الشيعة مرة أخرى فى العراق علانية، ويدل على ذلك المحاولة التى قام بها زيد بن على بن الحسين (١٢٣هـ) ولكنها فشلت فشلا يرثى له .

وكان اتساع الفتوحات المتزايد سبباً فى أن أصبحت البلاد القاصية بعيدة عن إشراف السلطة المركزية . وظهرت السخائم القبلية ظهوراً عنيفاً واختلطت بالفوارق الدينية . ونجحت الدعاية الشيعية السرية نجاحاً سريعاً فى أقصى خراسان رغم جهود نصر بن سيّار العظيمة

لإيقافها . ونستطيع أن ندرك بعد هذا كله كيف أن تذمر الناس من فساد أخلاق الوليد وجد تربة خصيبة ينمو فيها ويستفحل أمره ، وخصوصاً بعد أن نادى الوليد بتعيين ابنيه وارثين للخلافة بمجرد ارتقائه العرش ؛ فكان ذلك قاضياً على آمال الطامعين فى الخلافة من أبناء عبد الملك .

ثم ثار جند الشام والأردن فرفعوا يزيد الثالث إلى الخلافة ؛ وقتل الوليد . ولم يفلح يزيد ولا أخوه إبراهيم الذى خلفه بعد شهور قليلة فى إخماد الفوضى التى كانت تنتشر فى جميع أجزاء الإمبراطورية .

ثم نهض الخوارج وعلى رأسهم الدّقاق ابن قيس الشيبانى فاستولوا على الكوفة . ومرت سنوات قليلة كان يبدو فى أثنائها أن نجاة الدولة ستكون على يد أمير من البيت الحاكم بعيد عن أبناء القابضين على مقاليد الأمور ، ذلك هو مروان بن محمد حفيد مروان بن الحكم .

كان مروان بن محمد حاكماً لأرمينية ، وأنشأ جيشا موالياً له فى أثناء الحروب الطويلة التى انتصر فيها على البوزنطيين . جاء إلى الشام ليشد أزر أبناء الوليد فى المطالبة بحقوقهم ، فلما وجد أن الغاصبين قتلوهم نادى بنفسه خليفة . وبعد شهور قليلة أخمد الثورة فى الشام ، وقضى على المناوئين له من أعضاء البيت الأموى ، ثم استولى على مصر والعراق .

ومهمته فى السنين الثلاث الأولى من خلافته تشبه مهمة جده مروان وعمه عبد الملك من بعض الوجوه : ولكن الظروف كانت أقسى عليه مما كانت عليهما : فقد انحلت عروة العصبية التى كانت تربط الأمويين ، وضعفت شوكة أسرتهم ، وزادت فى الوقت نفسه ثقة خصومهم فى النصر : وعلى حين كان أسلافه يقاتلون جيوشاً ضعيفة العدة كجيوش ابن الزبير ، أو عصابات يائسة كالتى كانت للشيعة الذين فروا من نكبة كربلاء ، كان مروان يحارب جنوداً زادتها الحروب مع الترك صلابة ، وكان يحارب جيوش خراسان الفارسية يقودها أبو مسلم الخراسانى ، وكان بنو العباس من وراء ذلك يتأهبون للظهور فى الميدان .

وخلع الشيعة القناع عام ١٣٠ هـ : وسرعان ما فتحت فارس وخراسان ، ثم احتل الغزاة العراق فى العام التالى ، وظهر العباسيون بدعوتهم فجأة ، ونادوا بأبى العباس عبد الله خليفة فى الكوفة . ثم هزم هذا الخليفةُ الجديد مروانَ على نهر الزاب ، وأرسل أعوانه يطاردونه فى الجزيرة والشام . وهزمه مرة أخرى فى مصر حيث قتل آخر خلفاء بنى أمية فى ٢٧ من ذى القعدة سنة ١٣٢ هـ (٧ من يولية سنة ٧٥٠ م ) ، وقتل أعضاء البيت الأموى .

وقامت فى الشام حركة لمساعدة أبى محمد السفيانى فلم تأت بطائل ، وكان فرار عبد الرحمن ابن معاوية بن هشام من المدينة إلى إفريقية

ومنها إلى الأندلس ختام المأساة التى صاحبت سقوط أسرة معاوية ومروان .

ولا ريب فى أنه من المبالغة أن نقول إن سلطان العرب ينتهى بسقوط دولة الأمويين ، وأن ندعى على بنى العباس أنهم صبغوا العالم الإسلامى بالصبغة الفارسية . فالحقيقة أن أسرة الخلافة بقيت عربية : وليس ذلك فحسب ، بل ظل ولاة الأقاليم وقواد الجيش يختارون من العرب مدة تقرب من قرن : ومن جهة أخرى فإن من الحقائق الثابتة أن صبغ الإسلام بالصبغة الدولية — أى كون العرب لم يعودوا هم العنصر الفعال وحدهم فى تنظيم الدولة وترقية المدنية — كان قد بدأ قبل ذلك ، ولو على الأقل فى صورة نظرية ، عندما سوت إصلاحات عمر بن عبد العزيز بين العرب والموالى . ثم إن دخول هذه العناصر المتباينة فى الإسلام جعل لها نصيباً فى تكوين المدنية الإسلامية التى يحق لنا أن نعتبرها عربية ، وإن تكن الأبحاث التحليلية فى الخمسين سنة الماضية قد أثبتت أن معظم العوامل التى كونتها أجنبية . ذلك أن اللغة العربية ظلت تصبغ هذه المدنية بصبغة واحدة . وليس هذا فحسب بل إن العناصر المكونة لها امتزج بعضها ببعض تحت التأثير العربى ، ولاشك أن الفضل فى طبع هذه المدنية المكونة من عناصر متنوعة بالطابع العربى يرجع إلى الأمويين . ومن أسف أننا الآن لا نستطيع أن نتعرف بالتفصيل العوامل الأولى التى غرست البذور التى لم نر ثمراتها إلا فى عهد العباسيين .

على أننا نلاحظ أن المدنية الإسلامية بلغت أوج ازدهارها فى النصف الثانى من القرن الثانى ، لا فى الدين وحده بل فى العلوم والفنون ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن انتقال العرب من سذاجة البداوة إلى المدنية لم يكن موقوتاً بمجىء بنى العباس ، بل إنه بدأ قبل ذلك .

والذى يبهر الإنسان فى مدنية العصر الأموى وجود العالمين القديم والجديد جنباً إلى جنب على نحو ما نلاحظه دائماً فى عصور الانتقال : فكانت العقلية العربية وعادات العرب وشعر الفرزدق وجرير والأخطل لا تزال باقية مقبولة عند الناس فى الوقت الذى كانت آراء المسيحيين واليونان الكلامية تجد طريقها إلى الدين الذى جاء به القرآن ، وعندما بدأت عناية أهل الحديث والمؤرخين واللغويين تتجه إلى الآثار الأدبية التى أوحت بها الصحراء والتى عرفوها من شواهد جليلة لعصر قد انقضى ؛ بل إن النظام الإدارى الذى جرى عليه العباسيون هو فى جوهره نظام الأمويين الذى أنشئوه على أساس الأنظمة البوزنطية والساسانية . ونصيب يحيى ابن برمك فى إضافة شىء جديد أقل بكثير مما ينسبه له المؤرخون . ونختم القول فى هذا بأن الأمويين لم يستطيعوا أن يجعلوا الإمبراطورية العربية المترامية الأطراف وحدة متجانسة ، وهذا هو الذى عجز العباسيون أيضاً عن تحقيقه . وقد استطاع هؤلاء أن يكملوا توحيد العالم الإسلامى من الوجهتين العقلية والمعنوية

وكان الأمويون قد شرعوا فى هذا من قبل .

ويستطيع القارئ أن يجد تفصيل ما لم نستطع بحثه فى هذه المادة ، فيما كتب عن أسماء الأشخاص والأماكن المتصلة بتاريخ هذا العصر .

المصادر :

لا نستطيع أن نذكر جميع المصادر التى يرجع إليها فى هذا الموضوع الواسع ، ولذلك سنقتصر على الكتب التاريخية العامة : وقد ذكر ل : كايتانى مصادر تاريخ بنى أمية فى كتابه *Chronographica Islamica* ، طبعة باريس عام ١٩١٢ ، ص ٤٦١ — ١٦١٧ ، وهو كنز عظيم القيمة ، ولكن ليس له فهرس . وفيه إلى جانب المصادر العربية جميع المصادر السريانية واليونانية واللاتينية والأرمنية والصينية . وتوجد نصوص هامة حقاً لم تنشر حتى الآن ، ولا شك أن أهمها مؤلف عظيم للبلاذرى اسمه « أنساب الأشراف » ، لم ينشر إلا جزء صغير منه ، نشره آلوارت ( *Anonyme arab. Cronik etc.* : W. Ahlwardt) *Greifswald* 1883 ) وتقوم بنشر الكتاب الآن جامعة القدس ، ونرجو أن نجد فيه بعض بقايا التاريخ الأموى التى طغى عليها مؤرخو بنى العباس المتعصبون ، وبعض هذه البقايا حفظ فى تاريخ كتبه مؤرخ عربى أندلسى هو البياسى واسمه « الإعراب بالحروب فى صدر الإسلام » ( انظر J. Horovitz : *M. S. O. S.* سنة ١٩٠٧ ص ٢٢ — ٢٧ ) وهو كتاب جدير بالنشر .

ونأسف لأننا لا نجد فى مؤلف كايتانى المتقدم ما يمكن أن يوصلنا إليه البحث العلمى فى دواوين الشعراء وما عليها من شروح ، وأهمها النقائض لجرير والفرزدق . وربما نجد فى هذه الدواوين شيئاً لم نعرفه من قبل (وقد قام لامانس بأبحاث كثيرة من هذا النوع). وأوراق البردى مصدر آخر عظيم الأهمية وإن كان محدود المجال ؛ وأهمها الأوراق التى تحمل اسم قرة بن شريك (انظر هذه المادة) . وقد رأينا أن من الكتب العامة التى لها قيمة أساسية فى تاريخ العصر الأموى كتاب الأستاذ J. Wellhausen : الذى انتفع بكتاب الطبرى لأول مرة واسمه *Das arabische Reich und sein Sturz* طبعة برلين ، سنة ١٩٠٢ ؛ وكتابه *Die religios-politischen Oppositionsparteiene im alten Islam* ( *Abh. G. W. Gott., V.*, 1901 ) وكتابه *Die Kampfe der Araber mit den Romäern* ( *nacrichten G.W. in der Zeit der Umaijaden Gott.*, 1901 ) ولا يقل شأن هذين الكتابين عن الكتاب الأول فيما يختص بناحيتين جوهريتين فى تاريخ العصر الأموى (H.A. Gibb : *The Arab Conquest in Central Asia* طبعة لندن عام ١٩٢٣ ( *James G., Forlony Fund, II* ) وفى هذا الكتاب دراسة جيدة لنقطة أخرى لها أهمية تاريخية عظيمة . ومن أسف أن فتوحات إفريقية لم تدرس على هذا النحو . وللأب لامانس بحوث كثيرة ومع أنها لا تشمل كل تاريخ الخلافة الأموية ، فلا يستغنى عنها باحث لكثرة ما فيها من تفاصيل وللتعمق الشديد

فى بحث المسائل التاريخية وهى : *Etudes sur le règne du* M. F. B. O., : *Calife omaiyade Moâwia I* ج ١ — ٣ ؛ *Ziad Ibn Abihi vice-roi de l'Iraq* R. S. O., ج ٤ ، *Le califat de Yazid Ire* M. F. O. B., ج ٤ — ٦ : *Etudes sur le siècle des Omaiyades* ، بيروت ١٩٣٠ ؛

وهناك مصادر أخرى منها مقالات C. H. Becker فى *Islamstudien* ج ١ طبعة ليبسك ١٩٢٤ وكذلك كتابه *Beitrage zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam* ج ٢ طبعة ستراسبورج سنة ١٩٠٣ ؛ وهذان الكتابان ساعدا مساعدة عظيمة على إيضاح مكانة الخلافة الأموية فى التاريخ :

[ ج . ليفى دلا ڤيدا ]

## الأمويون فى الأندلس

يقول المؤرخون العرب إن بنى أمية — أو بنى مروان ، وهم أبناء الأمويين فى الشام — أسسوا إمبراطورية إسلامية فى بلاد الأندلس وحكموها من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر متخذين قرطبة عاصمة لهم ؛

وعودة الأمويين إلى الحكم فى أقصى المغرب من بلاد الإسلام بعد أن قضى عليهم العباسيون فى المشرق حادث من أروع الحوادث فى تاريخ العرب فى العصور الوسطى . وهذه الأسرة هى التى ساعدت على فصل بلاد الأندلس الإسلامية عن باقى بلاد العرب وجعلتها وحدة سياسية حقيقية ، وهى التى طبعت هذه البلاد بالطابع الشآمى فوق مالها من مسحة اجتماعية خاصة ؛ وبفضل همة أمرائها استطاعت أن تقاوم مشروعات العباسيين ثم الفاطميين ؛ ولم تلن قناتها إلا أخيراً بعد أن أنهكتها الحروب ، لأنها أخفقت فى كبح جماح الجنود المرتزقة ، ولم توقفهم عند حدودهم قبل أن يستفحل الأمر فكنتهم من إقامة دكتاتورية وراثية إلى جانبها ؛

ويمكن أن نقسم تاريخ الأمويين فى الأندلس إلى ثلاثة عصور كبرى : (١) عصر الأمراء المستقلين فى قرطبة (٢) وعصر الخلافة (٣) وعصر تدهور الأسرة وسقوطها ؛ وسنتكلم عن ذلك باختصار ؛

### ثبت بتاريخ الأمويين فى الأندلس

(١) عبد الرحمن الأول الملقب بالداخل : حكم من ١٣٨ — ١٧٢ هـ ( ٧٥٦ — ٧٨٨ م ) ؛

(٢) هشام الأول : حكم من ١٧٢ — ١٨٠ هـ (٧٨٨ — ٧٩٦) ؛

(٣) الحكم الأول : حكم من ١٨٠ — ٢٠٦ هـ (٧٩٦ — ٨٢٢) ؛

(٤) عبد الرحمن الثانى : حكم من ٢٠٦ — ٢٣٨ هـ (٨٢٢ — ٨٥٢) ؛

(٥) محمد الأول : حكم من ٢٣٨ — ٢٧٣ هـ (٨٥٢ — ٨٨٦) ؛

(٦) المنذر : حكم من ٢٧٣ — ٢٧٥ هـ (٨٨٦ — ٨٨٨) ؛

(٧) عبد الله : حكم من ٢٧٥ — ٣٠٠ ﻫ (٨٨٨ — ٩١٢).

(٨) عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله : حكم من ٣٠٠ — ٣٥٠ ﻫ (٩١٢ — ٩٦١) ؛

(٩) الحكم الثانى المستنصر بالله : حكم من ٣٥٠ — ٣٦٦ ﻫ (٩٦١ — ٩٧٦) ؛

(١٠) هشام الثانى المؤيد بالله : حكم من ٣٦٦ — ٣٩٩ ﻫ (٩٧٦ — ١٠٠٩) ومن ٤٠٠ — ٤٠٣ ﻫ (١٠١٠ — ١٠١٣) ؛

(١١) محمد الثانى المهدى : حكم من ٣٩٩ — ٤٠٠ ﻫ (١٠٠٩ — ١٠١٠).

(١٢) سليمان المستعين بالله : حكم من ٣٩٩ — ٤٠٧ ﻫ (١٠٠٩ — ١٠١٦).

(١٣) عبد الرحمن الرابع المرتضى : حكم من ٤٠٧ — ٤٠٩ ﻫ (١٠١٧ — ١٠١٩).

(١٤) عبد الرحمن الخامس المستظهر بالله : حكم فى ٤١٤ ﻫ (١٠٢٣).

(١٥) محمد الثالث المستكفى بالله حكم من ٤١٤ — ٤١٦ ﻫ (١٠٢٣ — ١٠٢٥).

(١٦) هشام الثالث المعتدّ بالله: حكم من ٣١٨ — ٤٢٢ ﻫ (١٠٢٧ — ١٠٣١).

### (١) عصر الأمراء المستقلين فى قرطبة

يذكر المؤرخون فى العادة أن عبد الرحمن الأول بن معاوية بن هشام الذى يلقبونه بالداخل أسس إمارة أموية فى قرطبة عام ١٣٨ ﻫ (٧٥٦ م) ؛ وبينما بنو العباس يضطهدون أهله وعشيرته استطاع ، وهو لا يزال فتى ، أن يفر خفية إلى فلسطين ومنها إلى مصر وإفريقية يصحبه مولاه بدر ، وسرعان ما اضطر إلى الفرار من القيروان حيث تعرض لاضطهاد الوالى عبد الرحمن ابن حبيب ، وذهب إلى المغرب فلبث زمناً فى تاهرت (انظر هذه المادة) مقيما فى قصر بنى رستم ؛ وأكرمته قبائل بربرية كثيرة منها مِكْناسة ونَفْزة ؛ وظهرت من عبد الرحمن رغبة فى الاشتغال بالسياسة منذ أن وطئت قدمه أرض إفريقية . وكان يشجعه على ذلك مولاه بدر ، ولكن مطامعه السياسية لم تجد فى المغرب أرضاً صالحة فاتجه نظره بالطبع إلى الأندلس ؛

كان عبد الرحمن رجلا قوى الاستعداد شديد الذكاء مرهف الحس فى الأمور السياسية فاستطاع أن يستغل المنافسات التى ظلت سنين عديدة فى إحداث شقة واسعة بين بنى قيس اليمانية الذين استوطنوا بلاد الأندلس . ثم إنه لم يجد مشقة فى كسب تأييد أتباع بنى أمية الذين جاءوا قبله ببضع سنين مع بَلْج بن بِشر وكان عددهم يقرب من الخمسمائة انتشروا بين الجند فى إلبيرة وجَيّان جنوبى شرق الأندلس ؛ وكان حاكم بلاد الأندلس فى ذلك الحين يوسف بن عبد الرحمن الفِهْرى ، الذى كان يستمد سلطانه من زعيم بنى قيس فى الأندلس وهو الصُّمَيْل الكلابى (انظر هذه المادة) ؛ ولما رأى عبد الرحمن أن الوقت قد تهيأ لأن يدخل بلاد الأندلس مطالباً بالحق فى الملك ،

غادر المغرب ونزل فى المُنَكَّب « Alminecar » (انظر هذه المادة) فى ربيع الثانى عام ١٣٨ هـ (سبتمبر عام ٧٥٥) ولقى من الترحيب فوق ما كان يرجو ، ووقف لمناهضة يوسف الفهرى . وبعد اجتماعات وحروب ومفاوضات — يستطيع القارئ أن يرجع إلى تفاصيلها فى كتب مؤرخى العرب — نودى بعبد الرحمن أميراً فى العاشر من ذى الحجة عام ١٣٨ (١٥ مايو سنة ٧٥٦) فى مدينة قرطبة وهى المقر القديم لحكام العرب .

وحكم عبد الرحمن مؤسس الإمارة الأموية فى قرطبة مدة تزيد على ثلاثة وثلاثين عاماً ، قضى أول هذه المدة فى توطيد مركزه فى العاصمة . وذاعت أخبار نجاحه فى بلاد المشرق كلها ، فأتى إلى بلاد الأندلس سيل متدفق من أتباع الأمويين وأنصارهم ليقوموا بنصيبهم فى إعادة دولة بنى أمية فى الأندلس بعد أن سقطت فى الشام . ولكن سرعان ما نشأت اضطرابات سياسية كان لا بد لأمير قرطبة من التغلب عليها ، فكان عليه أولا أن يخضع يوسف الفهرى الذى لم يرض بالهزيمة فحاول أن يستولى على قرطبة بعد أن جمع حوله فئة من الأتباع ، ولكنه هزم عام ١٤١ هـ (٧٥٨م) وقتل فى العام التالى فى إقليم طليطلة .

وظلت الفتن تنتشر فى كل نواحى الأندلس من وراء ستار ، كما كانت الحال أيام الولاة ، وكانت الاضطرابات تنشأ باستمرار يوقظها طوائف المولَّدين من الأسبان الذين دخلوا فى الإسلام حديثاً . وفوق هذا كان البربر والعرب لا يلقون سلاحهم بسبب الأحقاد القبلية ، فكان لابد لعبد الرحمن من أن يخمد فتن اليمانية وبنى فهر الذين انضووا تحت لواء العلاء بن مغيث الجذامى عام ١٤٦هـ (٧٦٣م) ، ثم فتن البربر يقودهم شقيا الذى ثار فى شنتبرية عام ١٥٢ هـ (٧٦٩م) وحال دون انتشار أى اضطراب فيها .

وفى النصف الثانى من حكم عبد الرحمن الأول اتحد بعض كبار العرب فى شرق الأندلس واستنجدوا بشرلمان ، فعبر شرلمان جبال البرانس بنفسه على رأس جيش ، وحاصر سرقسطة عام ١٦٢ هـ ( ٧٧٨ م ) ولكن سرعان ما اضطر إلى العودة إلى الرين ، فرفع الحصار ، ومنى فى رجوعه إلى فرنسا بالهزيمة المشهورة التى تقترن بذكرى رولاند والتى نشأت عن كمين نصبه له الباسك عند ممر رونسفو . وانتهز عبد الرحمن فرصة عودة شرلمان فحاصر سرقسطة بدوره واحتلها عام ١٦٤ هـ ( ٧٨٠ م ) ولكن احتلاله لها كان قصير الأجل . ثم وجه حملة ضد الباسك كللت بالنجاح .

ولما مات مؤسس الدولة الأموية الجديدة عام ١٧٢ هـ ( ٧٨٨ م ) كانت مملكة قرطبة قد قامت على أساس قوى من الوجهة السياسية ومن حيث سيادتها لبقاع معينة ، وصار لها جيش قوى . ونجاح ذلك الرجل الذى خرج على وجهه من الشام ، وقدرته العجيبة على إنشاء

مملكة لنفسه ونشر السلام فيها ، نالا إعجاب كل مؤرخى العرب فلقبوه «صقر قريش» .

وكان نشر السلام فى ربوع المملكة الجديدة أكبرهمّ لخلفاء عبد الرحمن الأول . وبعد موته انتقل الحكم إلى ابنه هشام الأول فلم يزد حكمه على السبع سنين إلا قليلا ، لأنه مات شاباً عام ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) .

وكان لا بد له أولا من التغلب على إخوته الذين أرادوا الاستئثار بالحكم فأرسل حملتين صائفتين عامى ١٧٧ هـ (٧٩٣ م) و١٧٩ هـ (٧٩٥ م) إحداهما ضد نربون والأخرى ضد جليقية Galicia . والمؤرخون يذكرون أن هشاما الأول كان أميراً نبيلا جم الفضل ، ويأسفون لأن حكمه لم يطل .

وجاء بعده ابنه الحكم الأول فلبث فى الحكم ستة وعشرين عاماً ، ولا نعرف على وجه اليقين إن كان هو الذى أدخل مذهب المالكية فى الأندلس أم أبوه . والمذهب الذى كان متبعاً حتى ذلك الحين فى تلك البلاد هو مذهب الأوزاعى (انظر هذه المادة) وأيًّا ما كان الأمر فإن الفقهاء لم يصر لهم شأن خطير وكلمة مسموعة عند الحاكم إلا عند ما آل الأمر إلى الحكم .

وكان هذا الأمير — خلافاً لأبيه — قليل الميل إلى الفقهاء ، وسرعان ما وقف فى وجههم وأثبت لهم قدرته على مخالفة آرائهم . ولكن الفقهاء صمموا على مقاومته فانضموا إلى فريق آخر من المتذمرين هم المولدون ، وصاروا — إلى حدما ، وباسم الإسلام — أبطالا للقومية الأسبانية . وكان الحكم رجلا قوى الهمة ثابت العزم فأدت معارضتهم له إلى سلسلة من الإجراآت القاسية اتخذها الحكم بشدة لا هوادة فيها فى الجزء الأكبر من حكمه . وقامت أول فتنة فى قرطبة ذاتها عام ١٨٩ هـ (٨٠٥م) . فقام متآمرون من الأشراف يستحثهم الفقهاء ، وحاولوا أن يخلعوا الحكم عن العرش ولكن مؤامرتهم اكتشفت ، وقمع الحكم أولئك الثائرين بشدة عظيمة .

وفى العام التالى استولى الحكم على « Merida » ماردة ، وأخمد فتنة أخرى فى قرطبة أراق فيها الدماء . وفى عام ١٩١ هـ (٨٠٧م) وقعت فى طليطلة وقعة الحفرة المشهورة ، وكان أهل هذه المدينة من أول الحكم الأموى فى ثورة لا تهدأ حتى تقوم ، فأرسل الحكم إليهم عمروس ليحكمهم وكان من رجاله المخلصين ، فنصب كميناً لسادة طليطلة بعد أن أقر سيده هذه الخطة ، ولم يخرج منه أحد على قيد الحياة .

على أن الذى يكشف عن عزيمة حفيد عبد الرحمن التى لا تلين هى وقعة الربض ، ووطّن الحكم عزمه ليقضين على جراثيم الفتنة فى العاصمة قضاء مبرماً ، فجمع حوله حرساً من الجنود المرتزقة يسمون « الخُرْس » . وأقاموا حكم الإرهاب فى قرطبة ، وظل التذمر فى

زيادة مستمرة ، وفى عام ٢٠٢ هـ (٨١٧ م) نشبت ثورة واسعة النطاق فى الضاحية الجنوبية للعاصمة على شاطئ الوادى الكبير ، وذلك أن الفقهاء بزعامة يحيى بن يحيى أهاجوا الدهماء فقام هؤلاء يحاولون أن يأخذوا قصر الأمير ، ولكن سرعان ما طوقتهم جنود الحكم وأخذوا عليهم السبل : وقرر الأمير لساعته أن ينفى من أرض الأندلس كل سكان ربض قرطبة الذين نجوا من المذبحة ، فهاجر عشرون ألف أسرة ذهب ثلثاهم إلى مصر ومنها إلى «إقريطش» ، وذهب الباقون إلى فاس واستوطنوا الحى الذى يسمى عدوة الأندلس . ثم هدم الربض وحظر على الناس أن يعيدوا بناء شىء فيه . وأثر إخماد الفتنة — على هذه الطريقة العنيفة — فى العالم الإسلامى تأثيراً كبيراً حتى أن المؤرخين يسمون الحكم الأول «بالربضى» :

وقد أنفق الحكم معظم أيام حكمه فى القضاء على الفتن الداخلية التى كان يوقد نارها المولدون المتذمرون يحرضهم الفقهاء من وراء ستار ، واستطاع بهمته أن يتغلب على كل شىء . ولكن لما كان باله مشغولا بالمشاكل الداخلية دائماً لم يستطع أن يحمى ثغور بلاده حماية كافية فى طول أيام حكمه ؛ ولهذا نجد مملكتى أشتورية وجليقية تتقدمان نحو الجنوب تقدما واضحا ، وانتزع دوق أكويتانيا برشلونة من يد المسلمين عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) .

ثم جاء بعد الحكم ابنه عبد الرحمن الثانى فكان مخالفاً لأبيه كل المخالفة . وامتد حكمه من ٢٠٦ إلى ٢٣٨ هـ (٨٢٢ — ٨٦٢م) : وكان ضعيفاً جداً ، فلم يستطع أن يقبض على زمام الأمور : وقد قيل بحق إنه طوال حكمه كان مسلماً قياده لفقيه ومغن وامرأة وخصى : فالفقيه هو يحيى بن يحيى الذى استطاع أن ينقذه من الموت بعد فتنة الربض ؛ والمغنى هو زرياب تلميذ إبراهيم الموصلى ، وكان قد هبط الأندلس منذ عهد قريب وجلب معه لطائف العاصمة العباسية ؛ أما حظيته فكانت تسمى طروب ، وكان خصيه يسمى نصراً — وكل هؤلاء كانوا يملون على الأمير معظم مشروعاته السياسية .

ونشأ عن عهد هذا الأمير الضعيف بعد حكم الإرهاب الذى بدأه أبوه الحكم الأول أن تجددت الحركة القومية : ففى عهده وجد المستعربون من أهل الأندلس الذين ظلوا على دينهم المسيحى أن فى قدرتهم أن يخرجوا على الأمير بتحريض إيولوجيو Eulogio وألفارو Alvaro . فلما أرادت الحكومة الإسلامية أن تقمع ثورتهم هبط على الأندلس — وخصوصاً على قرطبة — بين عامى ٢٣٦ — ٢٣٨ هـ (٨٥٠—٨٥٢م) سيل من المتطوعين يريدون الاستشهاد فى سبيل الدين ، ودعا الأمير الأموى مؤتمراً حاول أن يصد هذا التيار . وكان على الأمير — إلى جانب مقاومة الجماعات المسيحية المناوئة له — أن يتغلب على ثورات جديدة قام بها المولدون ، فكان لا بد له من أن يستعيد ماردة وطليطلة بالقوة .

وفى عهده أيضاً ظهر فى الأندلس لأول مرة النورمانديون الذين يسميهم المسلمون «المجوس» (انظر هذه المادة) ، وفى عام ٢٣٠ هـ (٨٤٤م) استولى غزاة النورمانديين على إشبيلية ، وعقدت هدنة بين قائدهم وبين أمير قرطبة الذى أرسل إليهم سفيراً هو يحيى بن الحكم الغزّال .

ولما مات عبد الرحمن الثانى عام ٢٣٨ هـ (٨٥٢م) خلفه على عرش قرطبة ابنه محمد الأول ، فحكم إلى عام ٢٧٣ هـ (٨٨٦م) ، وامتاز عهده بثورات داخلية متوالية كانت تزداد رغم قسوته ؛ فقام المستعربون بثورة عند توليه الملك : وبدأ الأمير يضطهد الطوائف المسيحية اضطهاداً شديداً ، فاستغاث مسيحيو طليطلة بليو أوردونيو الأول « Leo Ordono » فسير إليهم جيشاً على رأسه الكونت بيرزو « Bierzo » وقطعت جنود المسلمين عليه الطريق عام ٢٤٠ هـ (٨٥٤م) فى موقعة وادى سليط .

ولم تقف ثورات المسيحيين إلا عام ٢٤٥ هـ ( ٨٥٩ م ) وبعد موت إيولوجيو وليوقريطيا « Leocritia » . ولكن زادت القلاقل السياسية فى إمارة قرطبة ، وأخذت حركات العصيان تظهر شيئاً فشيئاً فى جميع الولايات التى كانت خاضعة نظرياً لقرطبة : وكان يقود هذه الحركات المولدون الذين ظهروا فى ثوب حكام مستقلين وأبطال قوميين . وظل أمراء قرطبة مشغولين حتى أول القرن العاشر بثورات أشراف المولدين وبدعاوى البيوتات العربية الكبيرة بعد ذلك .

وفى عهد محمد الأول بدأت ثورة طويلة الأجل فى جنوب غربى الأندلس كان على رأسها زعيم مستقل هو عمر بن حفصون (انظر هذه المادة) ، وسرعان ما صار له السلطان المطلق على جميع البلاد الجبلية التى تقع بين رُنْدَة « Ronda » ومالقة : وأنشأ مقراً له فى قلعة بباشتر « Bobastro » الحصينة ، وظل ينازع الحكومة الإسلامية المركزية إلا فى فترات هدنة قصيرة : وسرعان ما اعترف الثائرون فى كل بلاد الأندلس أنه زعيمهم غير مدافع .

وكان حكم المنذر ابن محمد الأول وخليفته قصير الأمد (٢٧٣ — ٢٧٥هـ = ٨٨٦ — ٨٨٨م)، قضاه كله فى محاربة ابن حفصون الذى كان نفوذه يزداد يوماً بعد يوم ، وفى محاصرة قلعة بباشتر التى كانت خليقة بأن تتكلل بالنجاح لولا أن المنية عاجلت الأمير . ويظهر أنه مات مسموماً بيد أخيه عبد الله الذى تولى الحكم بعده .

أما عن حكم عبد الله (٢٧٥ — ٣٠٠ هـ = ٨٨٨ — ٩١٢م) فيقال بحق أنه مرحلة هامة فى إعادة السكينة إلى مملكة قرطبة ، رغم أن عهده يبدو خافت النور بالنسبة لعظمة عهد حفيده وخليفته عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر ، وليس من الحق الخالص أن نعتبره حاكماً مستبداً سفاكاً : ولا شك أنه كان شديد القسوة فى قمع كل من أراد خلعه عن العرش ولو

كانوا إخوته ، شأنه فى هذا شأن كل أمراء ذلك العهد . ولكنه كان يواجه أخطاراً عديدة ، ويكافح حركات اضطر أسلافه إلى مكافحتها وكانت تزداد قوة إلى أيامه ، واستغرقت ثورة ابن حفصون وحدها معظم أيام حكمه .

ومن جهة أخرى فإن إشبيلية ، رغم قربها من قرطبة ، كانت على وشك أن تخرج على الحكم الأموى . وكان الحزب الأسبانى والحزب العربى فيها يُضعفان باستمرار سلطة الحاكم الذى ترسله قرطبة . وكانا يطلقان على المدينة طوائف البربر الذين كانوا ينزلون فى الجبال المجاورة . ثم اشتدت عداوة القبائل العربية الكبرى كبنى حجاج وبنى خلدون ، وصارت تقض مضجع الأمير شيئاً فشيئاً . وكان رؤساء هذه القبائل أصحاب أراض واسعة ، ولهم أتباع مخلصون كثيرون يستطيعون تسليحهم إذا استلزم الأمر ذلك. ولم يكد عبد الله يستقر على عرش الإمارة حتى قام كُرَيب بن خلدون رئيس القبيلة الثانية وأهاج إقليم الشرف كله ، وضم إليه زعيم بنى حجاج . ثم عقد محالفة مع الأمير واتفق معه على مهاجمة المولدين فى إشبيلية وأنزل بها الدمار عام ٢٧٨ هـ (٨٩١ م) ، ولكن خضوعه كان قصير الأمد .

وفى عام ٢٨٦ هـ (٨٩٩م) وقعت منازعات بين زعماء الأسرتين الكبيرتين فى إشبيلية . وبعد أن تخلص إبراهيم بن حجاج من كُرَيب منافسه ، عقد محالفة مع ابن حفصون قائد الثورة فى الجنوب الشرقى ، واستطاع عبد الله أن يخضع ابن حفصون ، ولكنه اضطر إلى منحه امتيازات عديدة حتى أنه أصبح فى الواقع مستقلا بحكم إشبيلية . وفى هذا العصر زاد نفوذ الأشراف — وهم حكام إقطاعيون كانوا يتبعون أمير قرطبة من الوجهة النظرية — فساعد ذلك على إضعاف سلطانه . وكان أهم هؤلاء الأشراف صاحب سرقسطة وإقليش ووشقة وأكسونبة Ocsonoba فى الجنوب الغربى .

أما ابن حفصون فإنه بعد أن أظهر شيئاً من الخضوع فى أول حكم عبد الله عاد إلى مناوأة الحكومة ، وساعده مسيحيو قرطبة ورئيسهم الكونت سرفاندو ، فامتد سلطانه إلى الجنوب حتى أصبحت العاصمة نفسها مهددة بالخطر ، ولم يكن بد من الركون إلى العمل الحازم . وفى عام ٢٧٨ هـ (٨٩١م) زحف الأمير عبد الله على حصن بولى Poly جنوبى قرطبة — واسمه الآن أ گولار Agwlar — وكان ابن حفصون قد اتخذه مقراً له ، وأرغم هذا الثائر على الالتجاء إلى قلعة بباشتر ، وكان هذا النجاح سبباً فى تقوية سلطان الأمير ، وساعده على إخضاع كورات إستجه وأرشذونة والبيرة وجيّان مدة قصيرة .

وظل الأمير إلى آخر حكمه ينشر السلام فى بلاده ويصل فى ذلك إلى نتائج مختلفة ، ولكن همته لم تفتر ، ولم يدع خصومه الثائرين يهدأ لهم بال ، ونجح بالتدريج فى توطيد سلطانه ، وفصم عروة خصوم بنى أمية .

ولما مات فى صفر عام ٣٠٠ هـ (٩١٢ م) كان الموقف أكثر استقراراً من ذى قبل ؛ فقد مهد السبيل إلى نشر السلام فى ربوع الأندلس ، وكان من أنشط العاملين على ذلك ؛ وجاء حفيده فأكمل فى الجزء الأول من حكمه ما بدأه عبد الله .

### (٢) خلافة الأمويين فى الأندلس

لما تولى عبد الرحمن الثالث بن محمد الأمر بعد جده عبد الله ، كان فى الثالثة والعشرين من عمره ؛ ورغم أنه كان فتى فإن جده اختاره خليفة له لما كان له من عظيم الصفات ، فكان اختياراً صادف أهله . وليس فى تاريخ العصر الإسلامى فى الأندلس عهد أزهى وأبهر من عهد عبد الرحمن الثالث . كان حكمه طويلا ، فقد حكم نصف قرن : من ٣٠٠ — ٣٥٠ هـ (٩١٢ — ٩٦١م) ، فتمكن الأمير من تنفيذ سياسته تنفيذاً متواصلا منقطع النظير ، وساعدته هذه المزايا على أن يخمد مراكز الثورة المختلفة التى كانت لا تهدأ فى الأندلس ، منذ أن دخلها المسلمون ، وظلت البلاد هادئة عشرات السنين . وفى عهد عبد الرحمن الثالث وخليفته الحكم الثانى ، وفى العهد الذى كان الأمر فيه فى قبضة المنصور والمظفر الدكتاتورين العامريين ، بلغ ملك المسلمين فى الأندلس أوج عظمته ، ولم تستطع الأندلس بعد ذلك أن تصل فى نظر العالمين الإسلامى والمسيحى إلى النفوذ السياسى والمدنية الزاهرة اللذين بلغتهما فى عهد هذين الأميرين ، ولا فى أن يكون لها الشأن الأول فى الغرب وأوروبا وإفريقية .

ولا نريد تفصيل القول فى عهد عبد الرحمن الثالث ، بل حسبنا أن نقتصر على دراسة أهم ما فيه : ونستطيع أن نقسمه إلى عصرين كبيرين : أولهما عصر إعادة السلام إلى البلاد ، وقد تم فيه تحقيق الوحدة السياسية فى الإمبراطورية القرطبية . والعصر الثانى أطول من الأول ، وأكبر ما يميزه الاشتغال بالشئون الخارجية وبالعلاقات بالممالك المسيحية فى الشمال ، وبشمالى إفريقية الذى كان يحكمه الفاطميون .

ولما اعتلى عبد الرحمن الثالث العرش ، بدأ فى العمل ، ورسم لنفسه برنامجاً يقوم على القضاء على الثورات التى كانت تروى أرض الأندلس بالدماء منذ قيام الدولة الأموية ، وعلى أن يشل سلطان أشراف العرب الأقوياء ، وأن يحمى الثغور الإسلامية فى الشمال . وقد نفذ برنامجه جزءاً جزءاً : وفى العام الأول من حكمه استولى على إستجة ، ودك حصونها : وقام بغزوة أخرى كانت نتيجتها الاستيلاء على قلعة مونتليون Monteleon الحصينة ، ونشر السكينة فى إقليمى جيّان والبيرة . وظل يخضع جنوب الأندلس إلى عام ٣٠٥ هـ (٩١٧ م) ، فخضعت له إشبيلية وبعدها قرمونة ؛ ثم مات عمر بن حفصون قائد الثورة الهرم ، وحاول أبناؤه جعفر وسليمان وحفص أن يستمروا فى الكفاح ، ولكن لم تكن لهم ثقة عظيمة فى

نجاح أسلحتهم . وكانت النتيجة أن استولى عبد الرحمن على بباشتر بعد أن حاصرها بنفسه عام ٣١٥ هـ ( أوائل ٩٢٨ م ) ، وسقطت طليطلة ( انظر هذه المادة ) آخر حصن للثورة بعد ذلك بخمس سنين : وكان أسلاف عبدالرحمن قد اضطروا إلى أن يمنحوها نوعاً من الاستقلال السياسى ، ولكنه ضيق عليها الخناق حتى سلمت أخيراً عام ٣٢٠ هـ ( ٩٣٢ م ) .

على أن الأمير لم يغفل فى الوقت نفسه عن مطامع الملك المسيحية فى الشمال ، ولا سيا مملكة ليون التى رسمت لنفسها برنامجاً للتوسع العمرانى ، والتى كان يحكمها أوردونيو الثانى ، وهو أمير طموح نشيط . واستولى أوردونيو على قلعة الحنش فى جنوب ماردة Merida : وبعد ذلك بقليل تمكن بمساعدة سانخو ملك (نبارة) نافار، من أن يرسل حملة إلى إقليمى تطيلة وبلتيره Valtierra : ولكن عبد الرحمن الثالث صد تقدمهما وأحرز انتصارات متوالية فى عام ٣٠٨ هـ ( ٩٢٠ م ) بأن استولى على قلاع أوسمه وشنت اشتبان وكلونية وقرقر وقلَهرّة ومويز وانتصر فى وادى جنقويرة : وبعد ذلك بأربع سنين اعتدى أهل ليون من جديد ، فانتهز الأمير فرصة الاضطرابات التى قامت فى ذلك البلد المسيحى بسبب ولاية الملك بعد أوردونيو الثانى ، وأصلح الموقف لمنفعته فى حرب كللت بالنصر .

وكان عبد الرحمن طوال الجزء الأول من حكمه يرقب الحوادث فى إفريقية عن كثب ويقيم الحصون على الشواطئ ، وينظم أسطولا قويا ، وهو بذلك يستعد لغزوات الفاطميين التى قد تقع بعد أن أتى ضدهم أعمالا تدل على عداوة ظاهرة : ولكى يبرز هذه العداوة فى صورة أقوى ، اتخذ لنفسه لقب أمير المؤمنين عام ٣١٦ هـ ( ٩٢٩ م ) بعد أن كان أسلافه ، بل هو نفسه ، من قبل قانعين بلقب الإمارة فقط : وكانت المملكة القرطبية الصغيرة قد صارت فى الوقت نفسه إمبراطورية إسلامية عظيمة ، وتمت بذلك عودة الخلافة الأموية إلى الأندلس ، بعد أن انقضى أمرها فى دمشق . واتخذ لنفسه أيضاً لقباً تشريفياً ، فسمى نفسه الناصر لدين الله ( انظر E. Levi Provençal : *Espagne musulmane du Xème Siècle* ، طبعة باريس ١٩٣٢ ، ص ٤٥ وما بعدها ) ؛

وبعد ذلك بقليل استولى الخليفة عام ( ٩٣١ م ) على قلعة سبتة ( انظر هذه المادة ) ؛ وهى على شاطئ إفريقية ، وعين لها حاكماً ، وأقام بها حامية ، وكان هذا مبدأ غارة الأمويين على المغرب الأقصى : وقبل ذلك بعدة سنين كان حكام مملكة نكور قد طلبوا الانضواء تحت لواء الخليفة الأموى فأجيبوا إلى ذلك . على أن الناصر لم يقف عند هذا الحد واستطاع أن يضم إلى جانبه أمراء الولايات الصغيرة الذين كانوا يحاولون مقاومة غزاة الفاطميين ، واستطاع بفضل محالفة عقدها مع المغراوة

( انظر هذه المادة ) أن يخضع كل بلاد المغرب الأوسط ما عدا إقليم تاهرت .

ولا نرى لعبد الرحمن فى الجزء الثانى من عهده أعمالا كثيرة قام بها بنفسه . على أن الأحزاب أخذت تنشأ حينذاك فى قلب إمبراطورية قرطبة المتحدة الهادئة : ولم يكن لها شأن يذكر فى أول أمرها ، ولكنها صارت أخيراً سبباً لاضطرابات عظيمة فى الشئون الداخلية للخلافة : وكان من هذه الأحزاب حزب الصقالبة وحزب البربر : والصقالبة ( انظر هذه المادة ) أسرى أخذوا فى شرقى أوربا وإيطاليا وشمالى الأندلس ، وسرعان ما صاروا طائفة كبيرة فى قرطبة ، نجدهم فى عهد الناصر يتبوءون مناصب عالية فى الدولة ، بل وفى الجيش :

ويظهر أن الخليفة استعان بالصقالبة — الذين أيدوه فى أول الأمر — فى الحد من سطوة أشراف العرب القدماء ، بل وفى محو آثارها ؛ فمثلا نجد الخليفة فى ٣٢٧ هـ ( ٩٣٩ م ) يسند قيادة حملة حربية هامة إلى « نجدة الصقلبى » : ولكنه ندم على ذلك فيما بعد ، لأن جنود المسلمين فى هذه المرة ذاقت أول نكبة إبان حكمه : هزمهم أهل ليون وحلفاؤهم أهل نبارة بقيادة رميرو الثانى ، وكان ذلك فى شنت مانكس والخندق . ومن ذلك الحين كانت سياسة الناصر إزاء الممالك المسيحية مقصورة على انتهاز كل فرصة ممكنة ، سياسة منطوية على اليقظة والحذر :

ثم نشبت الحرب الأهلية فى شمالى أسبانيا بسبب الحقد المتأصل بين رميرو الثانى وفرنان أمير قشتالة . ولما مات ملك ليون اقتتل ولداه — أوردونيو Ordono الثالث وسانخو Sancho — على الملك . ولكى يتفرغ أولهما للتغلب على أخيه الذى كانت تؤيده قشتالة ، عقد مع عبد الرحمن معاهدة سلام فى صالح الخليفة ، وتعهد بأن يدفع له جزية منتظمة : ولما مات أوردونيو الثالث عام ٩٥٥ خلفه سانخو : ونظراً لكراهية الأشراف له وهزيمته أمام جيوش الخليفة ، اضطر إلى أن يلجأ إلى بمپلونة . توتا ملكة نبارة العجوز : وبعد ذلك لجأ إلى عبد الرحمن الناصر ليساعده على استعادة مملكته التى استولى عليها أوردونيو الرابع ، فبدأت المفاوضات وأتى سانخو وتوتا إلى قرطبة يطلبان العون من الخليفة ، وذلك بفضل حذق ممثل الناصر وهو رجل يهودى اسمه حسداى بن شبروت : وكانت هذه حادثة لم يسبق لها مثيل فى تاريخ الأندلس منذ أن دخلها الإسلام : واضطر ملك ليون أن ينزل عن عشر قلاع فى مقابل إمداد الخليفة له بجنود ساعدته على أخذ سمورة عام ٩٥٩ م أوبيط Oviedo فى السنة التالية :

على أن خطر الفاطميين الذى كان يهدد الأندلس لم تختف كل معالمه ؛ ففى عام ٣٤٣ هـ ( ٩٥٤ م ) أرسل الخليفة الفاطمى المعز واليه على صقلية ليغير على ثغور الأندلس : وأجاب الناصر على ذلك بأن أمَّر « غالبا » — وهو واحد

من أنصاره المخلصين — على أسطول يتألف من سبعين سفينة ، سارت وأحرقت مرسى الخرز ، قرب القلعة على ساحل إفريقية الشمالية .

ومات عبد الرحمن الثالث الناصر فى اليوم الثانى من رمضان عام ٣٥٠ هـ ( ١٥ مايو ٩٦١م ) وكان فى الثالثة والسبعين من عمره .

ثم جاء بعده ابنه الحكم الثانى المستنصر بالله ، وولى الخلافة وهو يقارب الخمسين ، فواصل أعمال أبيه . وكان ملكاً ورعاً عالماً ، يقترن اسمه خاصة بمسجد قرطبة ، لأنه وسعه وزينه بالزخارف ، وأنفق عليه مبالغ طائلة وأحضر له مهرة الصناع وغالى المواد من بلاد البحر المتوسط ومن بوزنطة . وكان أكبر هم أبيه متجهاً إلى تشييد المبانى العامة وإقامة الحصون ، وبنى مدينة الزهراء ( انظر هذه المادة ) على مسافة ثلاثة أميال شمالى غرب قرطبة لتكون مقراً له .

وكانت محبة الحكم الثانى للعلم سبباً فى أن يميل إلى الحياة الهادئة من أول الأمر ، ولكن المؤرخين يبالغون فى تصويره خليفة لا يعنى بالأمور السياسية . وكان على الحكم أن يحافظ على الحالة التى ترك أبوه البلاد عليها ، فلم يكن عليه إلا أن يراقب سير دواليب الحكومة من غير اضطراب . وقد نفذ برنامج أبيه ، وكان مترسما لخطاه فى أن لا يظل متفرجاً لا يبدى حراكاً أمام ما يقع فى شمالى أسپانيا وفى إفريقية . واستقبل الحكم الثانى أخا سانخو — واسمه أوردونيو الشرير Ordono the Wicked — استقبالا فخماً ، وصار بالتدريج راعياً لكل الأمراء المسيحيين فى الشمال كأنهم ولاة يتبعون له .

وكان ساعده الأيمن فى السياسة حاجبه « المصحفى » وكبار الصقالبة ، ولعله أسرف فى الثقة بهم إسرافاً يستحق عليه اللوم . وظلت الحكومة الأموية تبذل نشاطاً عظيما على شواطئ إفريقية ، وكان يظن أن خطر الفاطميين قد زال عند ما رحل المعز إلى مصر ، ولكن ممثليه بنى صنهاج عادوا إلى مناوأة ولاة بنى أمية فى إفريقية الشمالية . ومن جهة أخرى ظل أمراء الأدارسة فى إقليمى طنجة وأصيلا موالين للفاطميين ، وقد قاوم حسن بن قنّون مقاومة طويلة، ولكنه أخذ فى قلعته «حَجَر النَّسْر » وأرسل أسيراً إلى قرطبة . ويمتاز عهد الحكم الثانى بتجدد محاولة النورمانديين ( انظر المجوس ) للدخول فى أسپانيا عام ٣٥٥ هـ ( ٩٦٦ م ) .

ثم أحس الحكم الثانى ببلوغه الكبر ، فصار أكبر همه أن يحفظ الخلافة فى أبناء الأمويين . ولم يكن له سوى ابن واحد لا يزال فتى وهو هشام ، فأخذ له من الناس البيعة ليتولى الخلافة من بعده ، ومات بعد ذلك فى الثالث من صفر سنة ٣٦٦ ( الأول من أكتوبر سنة ٩٧٦ ) .

وعهد هشام الثانى المؤيد بالله ثالث خلفاء بنى أمية فى الأندلس هو عصر قيام دكتاتورية وراثية فى بنى عامر وقبضهم على السلطة المدنية والحربية ، بعد زحزحة الخليفة إلى قصره وتجريده من الاضطلاع بمهام السياسة . والظروف التى نشأ فيها هذا الوضع الجديد بعد وفاة الحكم الثانى معقدة جداً ، ولكنها معروفة تماماً . وقد فصلنا القول فى ذلك فى مادة « المنصور بن أبى عامر » فلا حاجة بنا إلى تكراره هنا : ونكرر وحسب القول بأن ذلك الحاجب المشهور أبّى للخليفة الناشئ استعمال السلطة العليا من الوجهة النظرية ومع ذلك فإنه — مع مطامعه التى لم تكن تقف عند حد — لم يفكر فيما يظهر تفكيراً جدياً فى خلعه والجلوس مكانه . فكانت كل الأعمال الرسمية تسير باسم هشام الثانى ، ويظهر أنه لم يُبد أقل ميل إلى مقاومة نفوذ بنى عامر فى بلاده ، والحقيقة أن ضعف الخلافة الأموية لم يظهر إلا بعد أن ذهب المنصور .

وواصل المنصور سياسة عبد الرحمن الثالث والحكم الثانى باسم هشام الثانى ، وطبعها بشخصيته القوية ، وظل عهد السلام والعظمة الذى بدأه الناصر سائداً طوال دكتاتورية المنصور ، فقضى بسرعة على نفوذ أشراف العرب ، وعلى الحزب الصقلبى قضاء تاماً . وأعيد تنظيم الجيش بمعونة الجنود المرتزقة التى جمعت من خارج الأندلس الإسلامية أى من شمالى إفريقية ، ومن الممالك المسيحية شمالى الأندلس . وأقام المنصور فى غربى بلاد البربر شبه نظام للحماية بحيث صارت نفقات إفريقية أقل ضغطاً على ميزانية الخليفة . وكان المنصور قائداً مظفراً ، شديد العداوة للممالك المسيحية ، وكان يوجه ضدها الحملات فى كل عام تقريباً حفظاً لهيبته . ونذكر من هذه الحملات حملة قطالونية عام ٣٧٤ هـ (٩٨٥) التى هزم فيها الكونت بوريل Count Borrel ، واستولى على برشلونة . وبعد ذلك بثلاث سنين تحول المنصور إلى ليون وحاكمها برموره الثانى Bermura II الذى خالف معاهدة بينه وبين قرطبة ، فاستولى على قُلُمْرِية وليون وسَمُّورَة .

وكان للمنصور فخر الانتصار فى حملته الشهيرة على جليقية وفيها استولى على شَنْت ياقُب (انظر هذه المادة) فى ٢ شعبان سنة ٣٨٧ (١٠ أغسطس سنة ٩٩٧) . وفى عام ٣٩٢ هـ (١٠٠٢ م) قاد جيوشه إلى قشتالة فاستولى على قنانش Canates وسان ميلان ديلا كوجولا ومات فى مدينة سالم (انظر هذه المادة) وهو عائد من حملته الظافرة فى السنة نفسها .

### تدهور الخلافة الأموية وسقوطها

بعد موت المنصور عين هشام الثانى ابنه عبد الملك حاجباً له ، وكان قبل ذلك بسنين قد اشتهر فى إفريقية . وظلت بلاد الأندلس

خلال السنين الست الأولى من استيلائه على السلطان يسودها السلام . وعزز عبد الملك جيش الخليفة بجنود جدد استحضر أكثرهم من إفريقية ، وقام بحملات كثيرة ضد ممالك الشمال : ففي عام ٣٩٣ هـ (١٠٠٣) سير حملات متوالية على قطالونية ، وفى عام ٣٩٥ هـ (١٠٠٥) وجهها إلى جليقية ، وفى عام ٣٩٦ هـ (١٠٠٦) إلى بمبلونة ، وفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧) إلى أهل قشتالة فهزمهم فى كلونية . وبعد هذه الحملة التى فاز فيها أخيراً لقب نفسه بلقب تشريفى هو المظفر بالله : ورغم معارضة صامتة كانت فى قرطبة ضد استبداد بنى عامر ، ورغم مؤامرات عديدة قضى عليها سريعاً ، فإن عبد الملك المظفر عمل على إطالة أجل الخلافة الأموية بضع سنين : وكانت حياته شاذة من غير شك ، ولكنها كانت بعيدة عن الأخطار الكبيرة فى الداخل أو الخارج ، على أنه سرعان ما مات ، ويقال إنه مات مسموماً بإيعاز أخيه عبد الرحمن الذى خلفه بموافقة هشام الثانى الخليفة الضعيف :

وكان عبد الرحمن ابناً للمنصور من أميرة مسيحية تزوج بها هى ابنة سانخو Sancho ملك نبارة ، ولذلك كان الحاجب الجديد يسمى سانخويلو « Sanchuelo » أى سانخو الصغير . وبعد قبضه على زمام الأمر بقليل من الزمن جلب على نفسه كراهية شديدة من أهل قرطبة لتجاوزه الحدود التى حذر أبوه وأخوه قبله من مجاوزتها ، فقد اعتز بتأييد جنود البربر فاستولى عليه جشع لم يكبح جماحه ، وفكر فى أن يكون خلفاً لهشام الثانى وأن يلقب نفسه بلقب الخلافة :

وكان الخليفة من الضعف بحيث أجاب طلب عبد الرحمن . وفى عام ٣٩٩ هـ (١٠٠٨) صدر مرسوم بجعل عبد الرحمن وليا للعهد على عرش قرطبة : وأثار هذا الإعلان البلاد جميعاً على بنى عامر ؛ فقام حزب المتذمرين ، وزاد عددهم زيادة كبيرة بعد هذا الأمر الذى لم يكن يتوقعه أحد : وتولى القيادة أمراء بنى أمية المحرومون من العرش ، فانتهزوا سفر عبد الرحمن بن أبى عامر فى حملة على جليقية وأشعلوا الثورة فى العاصمة ، وحاصروا قصر الخليفة وأرغموه على أن يتنزل عن العرش لحفيد الناصر ، وهو محمد بن هشام بن عبد الجبار الذى نودى به خليفة ولقب المهدى عام ٣٩٩هـ (١٠٠٨) . وأخلى الخليفة الجديد قصر بنى عامر المسمى المدينة الزهراء (انظر هذه المادة) وجعله دكا ، وبعد ذلك بأيام أسرع عبد الرحمن راجعاً إلى قرطبة فقبض عليه على مسافة قليلة من العاصمة هو وحليفه المخلص الكونت كاريون Count Carrion ثم قتل :

ومن ذلك الحين إلى سقوط الخلافة ــ الذى لم يكن بعيداً ــ سادت الحرب الأهلية فى قرطبة وإمبراطورية الخلفاء ، وزاد العنصر البربرى

بجنود صنهاجة التى أتى بها بنو عامر من إفريقية ، وكان له شأن كبير فى الاضطرابات التى جاءت بعد ذلك . وبدلا من أن يعمل المهدى على مصالحة رؤساء الجنود المرتزقة أسخطهم بما أبداه لهم من الجفاء والاحتقار ، ولا سيما بطرده عدداً كبيراً من الإفريقيين من ديوان الجند ، فانضم المتذمرون من دهماء قرطبة إلى هؤلاء المطرودين ، واستمالوا أهل البلاد ، وسرعان ما نادوا بخلافة أمير جديد هو سليمان ابن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر ولقب المستعين بالله . واستولى البربر مع الخليفة الجديد على قلعة رباح Calatrava ووادى الحجارة،وحاولوا عبثاً فى مدينة سالم أن يضموا القائد «واضحا» إلى حركتهم ، ولكنهم لجئوا إلى أهل قشتالة وأفلحوا فى استمالتهم ، ثم عادوا إلى قرطبة بعد أن أمدهم أهل قشتالة بالقوة والمؤونة : وعجز المهدى عن صد زحفهم فوقعت العاصمة فى أيديهم ، وقام زعيم صنهاجة زاوى بن زيرى بإجلاس سليمان المستعين على عرش الخلافة .

على أن المهدى لم يعترف بالهزيمة ، فاستعان بواضح وبكونت ريموند حاكم برشلونة والكونت أرمنجود حاكم أرجيل ، وأغار على سليمان المستعين وأنصاره من البربر فى عقبة البقر جنوبى قرطبة ، فأخذ عليهم السبل ، وعاد ظافراً إلى العاصمة بعد أن نهبها أهل قطالونية ، ولكن البربر جمعوا شملهم واستولوا على ما بين البحر المتوسط ونهر الوادى الكبير ، وعذب أهل قرطبة وما حولها .

وأمام هذه الحوادث ألقى أهل قرطبة على خليفتهم المهدى تبعة الشرور التى حلت بهم ، بعد أن صار ضعفه واضحاً لهم ، فدبرت مؤامرة ذبح المهدى فيها ، وأعيد هشام الثانى إلى العرش (ذو الحجة سنة ٤٠٠ = يولية سنة ١٠١٠) .

وكان أول ما عنى به هشام بعد عودته إلى الملك هو أن يعين واضحا كبيراً لوزرائه وأن يصالح البربر ، فأبى هؤلاء وعادوا إلى حصار قرطبة ، وظلت الحال على ذلك إلى عام ١٠١٣ م : وقد خلف لنا مؤرخو العرب تفاصيل وافية عن المؤامرات التى حيكت شباكها فى قرطبة ، كما خلفوا لنا قصصاً كثيرة عن المحاصرين : واضطر أهل قرطبة آخر الأمر إلى التسليم ، وأرغمهم البربر على تجديد يمين البيعة لسليمان المستعين .

عين سليمان البربر فى مناصب الحجاب والوزراء ، وأصاب أهل قرطبة اضطهاد لم يسبق له مثيل ، وذهب آخر من نجا من الصقالبة الذين كانوا أيام بنى عامر إلى اللحاق بأقربائهم فى شرقى بلاد الأندلس : واتفق أهل قرطبة على أن يسلموا مقاليد أمورهم إلى على بن حمود حاكم سبتة Ceuta ، وهو من العلويين الطامحين — فانتهز علىّ فرصة تفرق البربر الذين كانوا يؤازرون المستعين ، وزحف

على قرطبة ، واستولى عليها ونادى بنفسه خليفة عليها (٤٠٦ هـ = ١٠١٦ م) وقتل المستعين . ولكن عليا بن حمود قتل بعد ذلك بقليل .

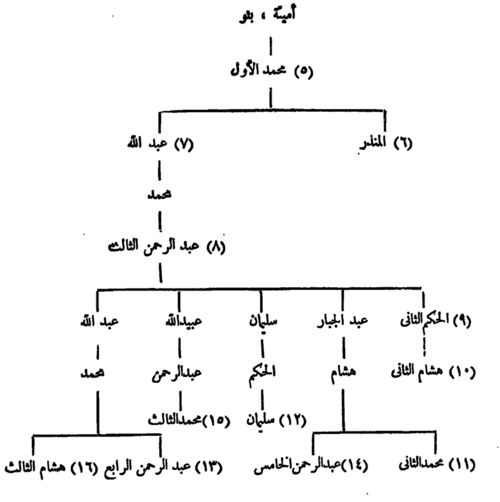
ولم تكن السنون التالية لذلك أقل اضطراباً ، وطالب بالعرش بعد عليّ قاسمٌ بن حمود وابنُ أخيه يحيي بن على ، وكان يطالب به من الأمويين عبدُ الرحمن الرابع بن محمد المرتضى ، وعبدُ الرحمن الخامس المستظهر ، ومحمدٌ الثالث المستكفي ، وهشامٌ الثالث المعتدّ ،وكانوا يقتسمون سلطاناً مزلزل الدعائم حتى عام ٤٢٠ هـ (١٠٣٠ م). على أن بلاد الأندلس كلها ملت تغير الحكومة المستمر ، وعزم أهل قرطبة على إلغاء الخلافة إلغاءً تاماً . واختفى هشام الثانى ، ويجوز أنه قتل أثناء إغارة على القصر أو هرب منه كما قيل ، فترك الأندلس وذهب ليقضى ما بقى من أيامه مستخفياً فى الشرق ، ويصعب القطع والتدقيق فيما انتهت إليه حياته الخالية من العظمة .

وأيا ما كان الأمر فإن دولة الأمويين فى الأندلس أخذت تتمزق بعد وحدتها السياسية منذ بدء القرن الحادى عشر ، وسرعان ما أعلنت ولايات أسبانيا الإسلامية استقلالها تحت سلطان حكام من الأسبان أو الصقالبة أو البربر ، وتكونت ممالك صغيرة يعرف عهدها بعهد ملوك الطوائف ؛ أما قرطبة فسرعان ما صارت شبه جمهورية صغيرة تحولت بسرعة فى عهد بنى جهور (انظر هذه المادة) وصار لها شأن .

وعلى أى حال فإن بضع عشرات من السنين كانت كافية لهدم الدولة الوطيدة الأركان التى أقام بناءها أمراء بنى أمية العظام وأكبرهم عبد الرحمن الناصر ، وهو من أعظم حكام العصور الوسطى وحكام الإسلام .

ملوك بنى أمية فى الأندلس

هشام
|
معاوية
|
(١) عبد الرحمن الأول
|
(٢) هشام الأول
|
(٣) الحكم الأول
|
(٤) عبدالرحمن الثانى




المصادر :

١ — المصادر العربية :

كان تاريخ بنى أمية فى الأندلس موضع عناية المؤرخين ، فكتبوا فيه كتباً كثيرة فى بلاد الأندلس ذاتها فى عهد بنى أمية وبعدهم أيضاً ، ومن أسف أن الأيام لم تحفظ لنا كل هذه الكتب التى كان أهمها كتب الرازى وابن حيان . كتب أحمد بن محمد الرازى — الذى عاش فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) — تاريخاً لملوك الأندلس الإسلامية أسماه «أخبار ملوك الأندلس» ، وكان هذا الكتاب أكبر مصدر للمؤرخين من بعده . ونستطيع أن نذكر من المراجع التى كتبت فى الوقت نفسه الكتب الآتية ، وذلك على حسب ترتيبها التاريخى : (١) كتاب لا يعرف مؤلفه واسمه : أخبار مجموعة (ترجمه إلى الأسبانية ونشره E. Lafuente y alcantra بمدريد ١٨٦٧ بعنوان *Ajbar maahmua, cronica anonima del riglo XI*) ، وهو تاريخ شائق يمثل الحوادث تمثيلا جيداً ، حافل بمعلومات يظهر أنها بريئة من الأساطير المختلطة بتاريخ المسلمين فى الأندلس حتى أيام عبدالرحمن الثالث (٢) كتاب افتتاح الأندلس لابن القوطية القرطبى المتوفى عام ٣٦٧هـ (٩٧٧م) ، وهو يشمل تاريخ المسلمين فى الأندلس إلى أيام الناصر ، وقد طبع فى مناسبات كثيرة ، وترجمت أجزاء

منه ، وترجمه كله أخيراً Ribera فى مدريد عام ١٩٢٦ (٣) ولحيان بن خلف بن حيان – وهو مؤرخ كبير توفى عام ٤٩٦ هـ (١٠٧٦ م) – كتاب عظيم اسمه «المقتبس فى تاريخ الأندلس» وآخر اسمه المتين » ولكن لم يخلص إلينا من ذلك إلا مخطوط لجزء واحد يتناول عهد الأمير عبد الله وهو محفوظ فى مكتبة بودليانا (وقد نشره Melchor. M. Atuna بعنوان : *Textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman* ، جـ ٣ ، باريس ١٩٣٢ ) » وتوجد فى مكتبة الأكاديمية بمدريد نسخة من مخطوط وجد فى الآستانة يشمل جزءاً من عهد الحكم الثانى » ولحسن الحظ حفظت منه مقتبسات كثيرة فى كتب المؤرخين الذين جاءوا بعد ذلك وخصوصاً ابن بسام فى كتابه المسمى الذخيرة » (٤) ولنذكر أيضاً مما كتب فى الأندلس ذاتها «تاريخ قادس» من أعمال قرطبة لصاحبه الخشانى (ترجمه ونشره J.Ribera بعنوان *Historia de los Fueces de Cordoba* ، مدريد سنة ١٩١٤) (٥) وبين سنة ١٨٨٣ وسنة ١٨٩٥ نشر J. Ribera و F. Codera كتاب *Bibliotheca arabico-hispana* فى عشرة أجزاء جمعا فيه ما صنفه كتاب التراجم من أهل الأندلس » ولكن لا شك أن أوفى المراجع الخاصة بتاريخ الأمويين فى قرطبة كتابان متأخران نسبياً ، أحدهما يرجع إلى القرن الرابع عشر وهو كتاب ابن عذارى المراكشى ، وثانيهما يرجع إلى القرن السابع عشر وهو كتاب المقَّرى ، ويسمى الأول «البيان المغرب فى أخبار ملوك الأندلس والمغرب» وقد عرف من هذا الكتاب ثلاثة أجزاء اثنان منها يتناولان الأندلس ، ويشمل أولهما تاريخ شبه الجزيرة منذ الفتح العربى إلى وفاة الحاجب المنصور بن أبى عامر » وهذا الجزء يعيد – كما أبان دوزى – كل الجزء الخاص بالأندلس فى كتاب لمؤرخ قرطبى من مؤرخى القرن العاشر هو عريب ابن سعد الذى أكمل تاريخ الطبرى حتى انتهى به إلى عصره (نشر دوزى كتاب عريب بعنوان *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano l-mogrib* ، طبعة ليدن سنة ١٨٤٨–١٨٥١ وترجمه إلى الفرنسية E. Fagnan ونشره فى الجزائر سنة ١٩٠١ – ١٩٠٤ ، وترجم بعضه إلى الأسبانية Fernandez Gonzalez ، غرناطة ١٨٦٢) والجزء الثانى يتناول تاريخ سقوط خلافة بنى أمية من أيام عبد الملك العامرى وتاريخ ملوك الطوائف وقد عثر على هذا الجزء ونشره E. Levi-Provençal بعنوان *Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman* جـ ٢ ، باريس ١٩٣٠ ) . والكتاب الثانى ليس أقل من «البيان المغرب» شأناً فى دراسة تاريخ بنى أمية ، وهو كتاب «نفح الطيب» للمقَّرى المغربى ، نشر نصفه الأول دوزى ودجا وكريل ورايت بعنوان *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne* ، ليدن ١٨٥٥–١٨٦١ (وطبع فى بولاق سنة ١٢٧٩هـ وفى القاهرة) ونشر مختصراً له بالإنجليزية P. de Gayangos بعنوان *The History of the Muhammedan Dynasties* ،

*in Spain*، لندن سنة ١٨٤٠—١٨٤٣. وخصص ابن خلدون جزءاً من كتابه العبر لتاريخ بنى أمية فى الأندلس(طبعة القاهرة جزء ٤ ، ص ١١٦—١٥٥) على نحو ما فعل المؤرخون المتقدمون كابن الأثير فى كتابه الكامل ( ترجمه F. Fagnan بعنوان *Annales du maghreb et de l'Espagne* الجزائر سنة ١٩٠١ ) والنويرى فى كتابه نهاية الأرب (*History of Spain*) وقد نشره مع ترجمة أسبانية M. Gaspar Remiro فى غرناطة ١٩١٧—١٩١٩ ) :

ويمكن إكمال هذه العجالة فى المصادر العربية المتعلقة بتاريخ بنى أمية بالرجوع إلى كتاب F. Pons Boigues وهو قيم جداً وإن أصبح اليوم من المراجع القديمة وهو *Ensayo bio- bibliogràfico sobre los historiandores y géografos aràbigo-espanoles* طبعةمدريد١٨٩٨ ،وإلى مختصر جيد كتبه Barrau-Dihigo واسمه *Recherches sur l'hisotire politique du royaume asturien*، تورز سنة ١٩٢١، ص ٥٥—٧٨ .

ب — المصادر الأوروبية :

لا يزال كتاب R. Dozy المسمى *Histoire des musulmans* ( ليدن سنة ١٨٦١ وقد طبعه حديثاً E. Lévi-Provençal بليون ١٩٣١ ، وترجمه إلى الأسبانية M. Fuentes ، مدريد ١٩٢٠ ، وترجمه إلى الإنكليزية F. Griffin Stokes ، لندن ١٩١٣ ) على قدمه أحسن مصدر وأوفاه فى دراسة تاريخ بنى أمية فى الأندلس ، ويوجد مرجع أحدث منه عهداً ، ولكنه موجز جداً هو كتاب A. Gonzalez Palencia المسمى *Historia de la Espana musulmana*، برشلونة — بوينوس أيرس سنة ١٩٢٥ وظهرت له طبعة ثانية عام ١٩٣٠ . أما فيما يتعلق بالأنظمة والحياة الاجتماعية فى أيام الخلافة الأموية فليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب : E. Lévi-Provençal : *L'Espagne musulmane du Xème siècle*، باريس سنة ١٩٣٢ . ونذكر أيضاً من المراجع الأوروبية : R. Altamira : *Historia de Espana y de la civilizacion espanola*، برشلونة ١٩١١، ج ١، وكتاب A. Balesteros : *Historia de Espana*، برشلونة ١٩٢٨ ، ج ١ ، وكتاب L. Barrau - Dihigo *Le royaume asturien* (انظر ما تقدم )، وانظر أبحاث F. Codera التى ظهر معظمها فى مجلة أكاديمية التاريخ بمدريد و R. Dozy : *Calendrie de Cordoue de l'Anné* 961 طبعة ليدن سنة ١٨٧٣ و R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* ، ليدن ١٨٨١ و A. Gonzâlez Palencia : *El Califato aoccidental* فى مجلة *Revista de Archivos* مدريد ١٩٢٢، وللكاتب نفسه كتاب *The Western Caliphate* فى *The Cambridge Mediaeval History* كمبردج سنة ١٩٢٢، ج ٣، ص ٤٠٠—٤٤٢ وكتب E. Lévi-Provençal : *Inscriptions arabes d'Espagne* طبعة ليدن وباريس سنة ١٩٣١ ، و G. Marçais : *Manuel d'Art musulman* فى *L'Architecture* ( مع تعليقات تاريخية قيمة ) ج ١ ، باريس سنة ١٩٢٦ ، وكتب E.Saavenra : *Abderrahmen I; monografia Historica* فى مجلة *Revista de Archivos*، مدريد سنة ١٩١٠ ،

*Historia de los Mozarabes de* : F. Simonet *Espana* ، مدريد سنة ١٩٠٣ ؛

[ ا . ليڤى پروڤنسال E. Lévi-Provençal ]

« أمية بن عبد شمس » : جد بنى أمية ، وهم أكبر عشائر قريش فى مكة . ويذكر ڤستنفلد ( *General. Tabellen* : Wüstenfeld ) نسبه ( أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصَىّ ) وسلالته ، وينبغى أن نحتاط فى قبول ما يذكر عن وجوده التاريخى وعن تفاصيل حياته وما يقال عن غيره من أشخاص أسطوريين تنسب إليهم قبائل العرب وبطونهم . غير أن الإسراف فى الشك فى أمر الأخبار المأثورة ، فيه من الخطل مثل ما فى التصديق بأحكامها تصديقاً أعمى . ولما كان الأمويون الذين عاشوا فى صدر العصر الإسلامى كانوا هم الجيل الثالث بعد جدهم ( أبو سفيان بن حرب بن أمية ) فليس ما يمنع أن يكون أمية شخصاً حقيقياً . وإلى هذا لا نجد فى الأخبار المأثورة ما يشير إلى أنه شخص أسطورى أو من وضع قوم جاءوا بعده : واسم «أمية» شائع بين أسماء العرب ، ونحن نجده عند القبائل العربية فى شمالى الجزيرة وجنوبها ؛ وقول خصوم الأمويين بأن أمية ما هو إلا تصغير من أمَة ينطوى على الاحتقار . وبين أيدينا اسم لقبيلة من غير تصغير هو « بنو أمَة » ( انظر ابن دريد : كتاب الاشتقاق ، ص ٣٤ )

وكان أمية ابن عم هاشم بن عبد المطلب ، وقد جاء فى أخبار العرب أنه كان ينفس على هاشم ما له من مكانة ، فدعاه إلى المنافرة ، وكان الحكم فيها كاهناً من خزاعة . فلما نفره هاشم وجب عليه أن يبتعد عن مكة عشر سنين ( انظر الطبرى ، ج ١ ، ص ١٠٩٠ ، ابن سعد : ١ ، قسم ١ ، ص ٤٣—٤٤ ) ; ويبيّن أن هذه الرواية لا تعدو إلماعا سابقاً للمنافسة التى بين الأمويين والهاشميين ( العلويين والعباسيين ) والتى كانت محور الخصومة السياسية فى الدولة العربية طوال القرنين الأولين للهجرة ( انظر المقريزى : التنازع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، طبعة ڤوس ، ليدن سنة ١٨٨٨ ) وهى تشبه أن تكون أسطورة من وضع العلماء . وكذلك القصة التى يذكر فيها أن أمية وابن أخيه عبد المطلب بن هاشم وغيرهما من سادة قريش سفروا لدى ملك حمير سيف بن ذى يزن بعد أن هزم الأحباش ( انظر الأزرق فى *Chron. d. Stadt mekka* ، طبعة ڤستنفلد ، ج ١ ، ص ٩٩ ؛ الأغانى ج ١٦ ، ص ٧٥—٧٧ ؛ ابن عبد ربه : العقد الفريد ، طبعة القاهرة عام ١٢٩٣ ، ج ١ ، ص ١٣١—١٣٣ إلخ ) إنما أريد بها رفع شأن قريش والتنبؤ بظهور الإسلام : ونحن — آخر الأمر — نشك فى صحة الروايات التى تزعم أن رجلا هرماً أوهنه الضعف كان يطوف شوارع مكة متوكئاً على ابنه أبى عمرو وأنه شهد أمية بعينى رأسه ،

(يقول الهيثم بن عدى إن أبا عمرو كان فى الحقيقة مولى للذلك الرجل ثم اتخذه ولداً ؛ انظر الطبرى ج ١ ، ص ١٩٧ ؛ الأغانى ، ج ١ ، ص ٧ و ٨) .

ويبدأ التاريخ الصحيح بما يذكره المؤرخون (الأزرقى ، ص ٧١ وما بعدها) من أن أمية كان له ما كان لأبيه عبد شمس من قيادة الجيش فى وقت الحرب ، ثم انتقلت القيادة إلى ابنه حرب وحفيده أبى سفيان . وقد يكون من الواجب ألا نتمسك بحرفية هذه الرواية فنقول إن منصب القيادة كان منصباً حربياً دائماً، إذ يلوح أنه كان منصباً مؤقتاً تدعو الحاجة إليه بين حين وآخر ، ثم إننا نجد إلى جانب قواد الحرب من بنى أمية قواداً كثيرين من عشائر أخرى بل من حلفاء بنى أمية أنفسهم (انظر فى هذه المسألة كتاب Lammens : *Les «Ahabish» et l'organisation militaire de la mecque* فى كتاب *L'arabie occidentale avant l'hégire* طبعة بيروت سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٧٣ — ٢٩٣) ، وبالرغم من هذا كله فليس ما يمنع من صحة الرواية ، وخاصة إذا عرفنا أن القيادة كانت أقرب إلى تدبير أمور الحرب فى القبيلة منها إلى القيادة الفعلية للجنود فى ميدان القتال . والواقع أن بنى أمية لم تكن تنقصهم المواهب الممتازة فى أساليب الحرب والسياسة .

وفى بداية الإسلام كان بنو أمية فيما يظهر أقوى عشائر مكة ، وكانوا بطنين كبيرين : الأعياص والعنابسة (جمع عنبسة : وهو اسم شائع بينهم) ويزعم الأولون أنهم من سلالة رجل يسمى أبا العيص أو العُوَيص أو العاصى أو أبا العاصى . أما الآخرون فأسماء بيوتهم حرب وأبو حرب وسفيان وأبو سفيان (هو عنبسة عم أبى سفيان بن حرب ، واسم الفخذ مأخوذ من اسمه) وعمرو وأبو عمرو . ومن أبناء أبى العاصى الحكم ، وهو جد الخلفاء الأمويين الذين جاءوا بعد ابنه مروان وجد أمراء الأندلس الذين صاروا خلفاء فيما بعد . وقد استوطن بعض الأسر من بيت الخلافة ببلاد مصر وفارس . وبالرغم من أن العباسيين أبادوا معظمهم عام ١٣٢ هـ فقد بقى بعضهم ؛ ومن هؤلاء أبو الفرج الإصبهانى صاحب كتاب الأغانى ، وهو من سلالة مروان الأول ، ومن غريب أمر أبى الفرج أن له آراء فى التشيع تتنافى وانتسابه لبنى أمية . ومن أبناء أبى العاص عفان أبو الخليفة الثالث عثمان ، وأبناؤه كثيرون منهم العَرْجى الشاعر : (انظر الأغانى ، ١٥٣— ١٦٦) ومنهم من تولى مناصب هامة أيام دولة بنى أمية . وأشهر رجل فى سلالة أبى العاص ابن أمية هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص والى الكوفة فى خلافة عثمان . وكان فساد سيرة هذا الوالى من أكبر الأسباب التى أدت إلى خروج الناس على عثمان . وقد أنجبت أسرة أبى العيص رجالا مشهورين فى عهد بنى أمية ، وكلهم من أبناء أسيد بن أبى العيص ،

أما العنابسة فأشهرهم بيت حرب الذى كان لابنه أبى سفيان شأن كبير فى بداية ظهور الإسلام ، كما أن ابنه معاوية هو الذى أسس الدولة الأموية من فرع سفيان التى انطفأ سراجها سريعاً بموت معاوية الثانى بن يزيد الأول . وليزيد ابن آخر هو خالد . ويقال إنه واضع علم الكيميا عند العرب ، وله حفيد هو أبو محمد زياد بن عبد الله بن يزيد السفيانى ، وقد قتله العباسيون فى المدينة عام ١٣٢ هـ (انظر الطبرى ، جـ ٣، ص ٥٤) .

أما يزيد بن أبى سفيان — الذى كان قائداً لجند الشام فى عهد عمر قبل معاوية — فلم يعقب أبناء . ولأبى سفيان أبناء آخرون هم عتبة وعنبسة ويزيد ومحمد وعمرو ، ولم يرزق منهم أولاداً سوى عتبة وعنبسة . ولأمية ابن هو أبو عمرو بن أمية ، ونسبته له غير محققة ، ومن سلالته الوليد بن عقبة بن أبى معيط بن أبى عمرو ، والى الكوفة فى خلافة عثمان . وصار بعد ذلك من المقربين لمعاوية أيام خلافته ، ثم هو يذكر فى عداد الشعراء (الأغانى ، جـ ٤ ، ص ١٧٥ — ١٩٠) وقد وقع أبوه عقبة أسيراً فى غزوة بدر ، وأمر النبى بقتله لأنه لم يكن قد نسى ما لحقه على يديه من صنوف الإيذاء فى بداية قيامه بالدعوة فى مكة . ولحقت ذكرى عقبة السيئة بابنه الوليد ، فكانت قوية الأثر ، وكثيراً ما كان العلويون يوقظونها فى هجائهم لبنى أمية .

وللوليد ابن عرف بالشعر يدعى أبا قطيفة عمرو بن خالد (انظر الأغانى ، جـ ١ ، ص ٧ — ١٨) . واستوطنت سلالة أبى عمرو العراق والجزيرة .

المصادر :

(١) ابن دريد : كتاب الاشتقاق ، طبعة ڤستنفلد ص ٤٥ — ٥٠ ، ١٠٣ — ١٠٤ ،
(٢) ابن الكلبى : جمهرة الأنساب ، مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ٢٩٧ر٢٣ ، ص ١١—١٨ ؛ ويستطيع القارئ أن يستقى كثيراً من المعلومات مما كتبه H. Lammens : *Etudes sur le règne de Moawia 1er* (٣) الكاتب نفسه : *Le califat de Yazid 1er*، *M.O. B.* ، جـ ١ — ٦ .

[ج . ليڤى دلاڤيدا G. Levi Della Vida]

« أَنَّا » : اسم كان يطلق على عملة فى الهند الشرقية البريطانية وعلى وحدة من وحدات الموازين أيضاً . والأنَّا — باعتبارها عملة — تساوى $\frac{1}{16}$ من الروبيَّة (انظر هذه المادة) .

+ « أَنَانه » : قلعة سابقة على البحر الأسود ، تقوم على نهر بوگور على بعد ٤٠ كيلو متراً من الجنوب الغربى لدال نهر قوبان . وقد شيدها المهندسون الفرنسيون عام ١٧٨١ للسلطان عبد الحميد الأول ، وهاجمها الروس عامى ١٧٨٧ و ١٧٩٠ وفشلوا فى اقتحامها ، بيد أن الجنرال گودوڤيتش

Gudovich فتحها عنوة عام ١٧٩١ ، وأعيدت إلى تركية بمقتضى معاهدة ياسى (١٧٩١)، ثم استولى عليها الروس عام ١٨٠٨ ولكنها أعيدت إلى تركية عام ١٨١٢ : وفى عام ١٨٢٨ حاصرها أمير البحر گريگ Greig والأمير منشيكوف Menshikov فتنازل عنها الأتراك لروسيا بمقتضى معاهدة أدرنة عام ١٨٢٩ ( المادة ٤ ) : وشيدت عام ١٨٤٦ مدينة فى أناپه . وفى أثناء حرب القرم اقتحمها الروس فى مبدأ الأمر ثم احتلوها مرة أخرى عام ١٨٥٦ . ونقل سكان أناپه إلى تمروك عام ١٨٦٠ . واستخدمت أناپه فى العقود الحديثة شاطئاً واستراحة للأطفال . ودمرها العدو عامى ١٩٤٢-١٩٤٣ ويعاد الآن بناؤها .

المصادر :

(١) Novitsky : *Anapa* فى *Zap. Kavk. Otd. Imp. Geogr.Obs.*، سنة ١٨٥٣، جـ ٢، ص ١٤-٤٣

(٢) P.P. Semenov: *Geogr. Slovar Ross. imperii*، جـ ١ ، ص ٩٦ (٣) دوائر المعارف الروسية والسوفيتية .

[ V. Minorsky مينورسكى ] يونس

+ « الأناضول »، أناطولى ، آسية الصغرى :

( أولا ) الاسم

( ثانياً ) الجغرافيا الطبيعية

( ثالثاً ) الجغرافيا التاريخية للأناضول التركية

١ ـ فتح الأتراك للأناضول ، المرحلة الأولى ، ودولة سلاجقة الروم

٢ ـ فتح الأناضول ، المرحلة الثانية ، وبدايات الإمبراطورية العثمانية

٣ ـ الأقسام السياسية للأناضول

٤ ـ السكان

٥ ـ المواصلات

٦ ـ الاقتصاد ؛

## أولا ـ الاسم

أناطولى ( وترسم بالعربية أناطولى بتفخيم الألف : آناطولى ، وباليونانية أناتولى حسب النطق البوزنطى ): والأناضول وآسية الصغرى ، أى شبه الجزيرة الجبلية ، ( بما فيها قاعدتها ) ذلك الإقليم الذى يتدرج من الجزء الجنوبى للقارة الأسيوية متجهاً صوب أوروپا (شبه جزيرة البلقان )، وقد عرف باسم آسية الصغرى ( ميخرا آسيا باليونانية ) فى العصور القديمة : يقع بين خطى عرض ٣٦° و ٤٢° شمالا وخطى طول ٢٦° و ٤٥° شرقاً . وقد كان الأناضول هو وشبه جزيرة البلقان جسراً بين أوروپا الوسطى وآسية الغربية طوال تاريخه : وأطلق عليه الجغرافيون العرب فى العصور الوسطى والأتراك حتى عهد متأخر من أيام العثمانيين اسم بلاد الروم .

واستخدم البوزنطيون الاسم اليونانى « أناتولى » ( « شروق » الشمس) أولا وقبل كل شىء مصطلحاً جغرافياً يطلق على « الشرق » أو « المشرق » للدلالة على كل ما يقع شرقى القسطنطينية ، أى

آسية الصغرى ومصر بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر فإن ولاية « الشرق Per orientum » (إپارخوس تيس أناتوليس) تظهر فى إعادة تنظيم الإدارة على يد دقلديانوس وقسطنطين باعتبارها إحدى الأقسام الأربعة الكبيرة فى الإمبراطورية ، وتتكون من خمس أبرشيات هى: إيجيتس وأوريتز (أناتولى بمعنى أدق) وبنطش وآسيانا وتراقيا، أى: الشرق الأوسط وتراقيا ومصروليبيا . ويختفى المصطلح الإدارى اليونانى « أناتولى » باستحداث التقسيم إلى وحدات — أو قل أقاليم — (فى بداية النصف الأول من القرن السابع الميلادى) ، وهنالك أطلق الاسم اليونانى أناتوليخون أو ثيماتون أناتوليخون على الوحدة (أى المنطقة الإدارية) التى حول أموريوم وأيكونيوم (أى عمورية وقونية) . ويسمى ابن خرداذبه (ص ١٠٧ من المتن ؛ ص ٧٩ من الترجمة) هذه الوحدة الإدارية الأصغر من المألوف كثيراً الناطُلوس أو شيئاً من هذا القبيل (ومعناها « المشرق ») وعند ابن قدامة « الناطليق » (أى « المشرق » ؛ انظر ابن قدامة ، طبعة ده غويه Goeje ، ص ٢٥٨ من المتن ،وص ١٩٨ من الترجمة ؛ وانظر *Die* : H. Gelzer *Genesis der byzantinischen Themen-Verfassung* ليبسك سنة ١٨٩٩ ، ص ٨٣ ؛ F.W. Brooks : *Arabic Lists of Byzantine Themes* فى *Journal of Hellenic Studies* ، سنة ١٩٠١ ، ص ٦٧—٧٧) . ويختفى اسم إقليم أناتوليخون مرة أخرى مع الفتح التركى ؛ ومهما يكن من أمر فإن المصطلح الجغرافى العام « أناطولى » يعود للظهور ويصبح شيئاً فشيئاً آناطولى عند الأتراك . ولم يكن ذلك ليدل فى البداية إلا على الأناضول الغربى ؛ وشملت الولاية العثمانية الكبيرة (إيالت أو ولايت) التى تحمل هذا الاسم المنطقة التى تضمها الإمارات الأناضولية التركية الغربية السابقة (انظر المادة التالية) . واختفى لفظ أناطولى باعتباره اسما لولاية فى الأيام التى تمت فيها إعادة تنظيم الولايات فى عهد « التنظيمات » (منتصف القرن التاسع عشر)،ومن ذلك الوقت أصبح الاسم « الأناضول » بمعناه الجغرافى يدل على شبه الجزيرة بأسرها (حتى خط طرابزون أرزنجان — بيره جك ، الإسكندرونة تقريباً) وهى التى تكوّن اليوم الجزء الرئيسى من مساحة الجمهورية التركية . وكلمة « آناطولى » — كما تستخدم اليوم فى التركية — تدل على الجزء الأسيوى بأسره من تركية الحديثة ، ويشمل تلك المناطق التى تعد جغرافيا من أرض الجزيرة العليا (ديار بكر) وكردستان (وان وبدليس) وأرمينية أيضاً (قارص) . وبهذا المعنى يستخدم المصطلح فى هذه المادة (ولا تدخل فى ذلك جزر بحر إيجه) ؛ وفى عام ١٩٥٠ قدر مجموع مساحة تركية بـ ١١٩ر٧٩٧ كيلو متراً مربعاً ،منها مساحة تراقيا وقدرها ٤٨٥ر٢٣ كيلو متراً مربعاً ، ومساحة الأناضول وقدرها ٦٣٤ر٧٤٣كيلو متراً مربعاً ؛ وكان عدد سكان تركية بأسرها ٦٧٠ر٩٣٤ر٢٠ فى عام ١٩٥٠ منهم ٢٢٩ر٦٢٦ر١ نسمة يعيشون فى الجزء الأوروبى من تركية و٤٤١ر٣٠٨ر١٩

يعيشون فى الأناضول . (وانظر مادة «روم» لمعرفة المزيد عن الأناضول فى العهد السابق للعهد التركى) .

د. يونس [ ف . تيشنر F. Taeschner ]

## ثانياً — الجغرافيا الطبيعية

إلمامة عامة بطبيعة البلاد :

تتكون الأناضول من هضبة فسيحة مرتفعة تكتنفها سلسلة من الجبال تمتد بالطول وترتفع عنها من الشمال والجنوب . وتشمل الهضبة الوسطى الأناضول الأوسط . وقد يحسن بنا أن نطلق على الجزء الشمالى من هذه الحلقة فى مجموعه « الجبال الأناضولية الشمالية الحافة » ، ويتكون القسم الجنوبى من مجموعة جبال طوروس . وتحيط بالأناضول الأوسط تلال من الشرق والغرب على السواء حيث تلتقى سلسلة الجبال الشمالية والجنوبية . وهكذا تقوم الربوة الجبلية للأناضول الغربية والجزر الساحلية فى بحر إيجه التى تقع وراءها . وفى الشرق توجد سلاسل جبال إقليم الفرات الأعلى ، كما تقوم هضبة جبل أرارات المرتفعة — كأنما هى مراكز أمامية للأناضول .

وكما يمكن أن يُتوقع من الوضع الجغرافى فإن درجات الحرارة فى الشتاء — على طول ساحل الأناضول — معتدلة تتراوح بين معدل يزيد على ٥° سنتيغراد على ساحل البحر الأسود ، وأكثر من ٨° سنتيغراد على الساحل الجنوبى خلال شهر يناير . ويقع جانب كبير من البلاد فى نطاق منطقة تتميز بالضغط الجوى المنخفض ينتقل من الغرب إلى الشرق ويؤثر فى الجو بأوربا الغربية والوسطى على مدار السنة . ولذلك نجد أن درجة الرطوبة فى الأناضول عالية نسبياً فى الشتاء ، أما فى الصيف فإن المناطق الساحلية تصبح حارّة إلى حد تضيق معه الأنفاس ، ويبلغ معدل درجات الحرارة فى شهرى يولية وأغسطس ٢٢° فى الشمال وأكثر من ٢٧° م فى الجنوب . والرياح الشمالية هى السائدة وتأتى معها بالجفاف — الذى يتميز به مناخ البحر المتوسط — إلى الساحلين الغربى والجنوبى صيفاً ، بينما تسبب الرياح الآتية من البحر سقوط المطر حتى فى فصل الصيف على الساحل الشمالى . والنباتات الطبيعية على الساحل الجنوبى والغربى هى غالباً من الأنواع الدائمة الاخضرار الشائعة فى بلاد البحر المتوسط ، وقد تحولت المناطق الموجودة بها فى كثير من الأماكن إلى أرض صالحة للزراعة ، بينما انحطت الباقية فأصبحت أرض أعشاب ومراع فى نواح متفرقة . وتظهر نباتات أكثر وفرة على طول الساحل الشمالى وهو أكثر رطوبة فى الصيف ، وهناك تنمو النباتات التى تحتاج إلى مياه أكثر فى الغابات والأدغال والحقول المنزرعة .

ومن الطبيعى أن تكون فصول الشتاء فى الجبال الحافة أشد برودة — وهى قارصة البرد فى بعض الأجزاء — وأن تكون فصول الصيف فيها أقل حرارة ، وأن ترتفع فيها درجة الرطوبة عنها على

طول الساحل ؛ وسفوح الجبال تكسوها الأشجار البرية : أما فى الأطراف الغربية والجنوبية والشرقية فإن هذه الأدغال تتكون غالباً من « غابات جافة » وبخاصة من أشجار البلوط والأشجار المخروطية ؛ ولم يكن هناك بد من التضحية بالكثير منها فى سبيل الحصول على أرض صالحة للزراعة والرعى : وفى سلاسل الجبال الشمالية حيث نقترب من الساحل تسود « الغابات الرطبة » ، ولأشجار الزان والصنوبر شأن كبير فى المناطق المرتفعة . وتحل « الغابات الجافة » محل « الغابات الرطبة » حتى فى الأناضول الشمالية فوق سلاسل الجبال الداخلية نظراً لتناقص الرطوبة . وتمتاز « الغابات الرطبة » بقدرة كبيرة على الصد ، ولذلك فهى أقل تعرضاً للنشاط البشرى .

وهضبة الأناضول الوسطى تكتنفها الجبال الحافة ، وهى باردة فى الشتاء ومعدل درجات الحرارة فى شهر يناير أقل من درجة التجمد ، بينما ترتفع حرارتها إلى حد كبير فى فصل الصيف ، ومعدل درجات الحرارة فى شهرى يولية وأغسطس يبلغ ٢٤° لأن سقوط المطر هنا أقل كثيراً من سقوطه فى المناطق الساحلية وجبالها ، فهى من السهوب. وعلى الرغم مما سجلته بعض الخرائط من معلومات خاطئة فليس هناك ما يدل على أن الصحراء تمتد إلى الأناضول الأوسط ، ذلك أن من الممكن زراعة الشعير والقمح بنجاح لا بأس به حتى فى أشد المناطق جفافاً دون الالتجاء إلى وسائل الرى الصناعية واعتماداً على سقوط الأمطار فحسب .

وهناك سهوب على الحافة الجنوبية من جبال طوروس الشرقية حيث تلتقى الأناضول وأرض الجزيرة : ومع أن هذه السهوب لا ترتفع كثيراً عن سطح البحر فإنها تبعد كثيراً عن البحر ، وينتج عن هذا أن فصول الشتاء أقل اعتدالا وأقل رطوبة منها على طول ساحل البحر المتوسط ، وأن فصول الصيف حارة جداً وشديدة الجفاف :

## جبال الأناضول الواقعة على الحدود الشمالية

تتكون سلسلة جبال الأناضول الواقعة على الحدود الشمالية ( وهى كثيراً ما تعرف باسم جبال البنطش فى أوروبا ) من سلاسل جبلية متوازية فى خط مستقيم نسبياً يتراوح ارتفاعها بين ١٢٠٠ متر و ١٥٠٠ متر ، وكثيرا ما يزيد ارتفاعها عن ٢٠٠٠ متر : وهذه الجبال عريضة إلى حد لا بأس به ، وفى بعضها هضاب : وإلى الشرق فى الجبال المسماة باسم زيگانا ( نسبة إلى ممر زيگانا جنوبى طرابزون ) امتداد طويل يزيد ارتفاعه عن ٣٠٠٠ متر ، وهنا يجد المرء تكوينات جيولوجية ألبية : وتتركب الجبال غالباً من حجر الأردواز والحجر الرملى والمواد الكلسية والصخر البركانى ومواد بلورية ؛ وفى الغرب يستطيع المرء — من خلال الجبال الواقعة جنوب بحر مرمرة — أن يتتبع أثر علاقة تقوم بينها وبين سلسلة الجبال الدينارية الداخلية فى شبه جزيرة البلقان . وفى الشرق تكوّن جبال القوقاز الجنوبية الحلقة التى تربط بينها وبين سلسلة الجبال الإيرانية .

وعلى الهضاب التى تغطيها الأشجار البرية شمالى سلسلة جبال الأناضول ، وبخاصة فى الجزء

الأوسط ، حولت أراضى الغابات إلى أرض صالحة للزراعة حتى ارتفاع ١٥٠٠ متر : وزراعة الحبوب وتربية الأغنام والماعز ( والماشية أيضاً فى الشرق ) هى أساس الحياة الاقتصادية هناك ؛ والواقع أن الوديان الفسيحة الطويلة بين الربوات — حيث تكون الزراعة ممكنة بفضل فصول الصيف الحارة ووجود الماء — هى المناطق الرئيسية لتوطن السكان . وأهم هذه الوديان صف الأحواض : بولى — گرده — چركش — إيلغـاز — طويسا فى الجزء الشرقى من بيثينيا ، ومنطقة حوض زعفرانبولى — قسطمونى — بويابات ، وهى قاعدة بافلاغونيا القديمة ، وفى مناطق بنطش القديمة الأحواض الممتدة أعلى يشيل إيرماق ( إيريس ) حول أماسية وزيله وتوقاد ، وفى الشرق أخدود كلكت چوره الذى يزيد طوله على ٥٠٠ كم .

وعلى الساحل الشمالى ترتفع الجبال ارتفاعاً وعراً عن البحر الأسود وهناك بضعة أجوان . والشريط الساحلى ضيق جداً ، وكثيراً ما تتخلله وديان ، وهو كثيف السكان ، وبخاصة فى الشرق ، وتنمو به الذرة والفول وخصوصاً البندق حول گيرسون [ انظر هذه المادة ] ( كيراسوس ) وطرابزون [ انظر هذه المادة ] ( ترابيزوس وتريبيزوند وهى طرابزون الحديثة ) وريزه ( انظر هذه المادة )، وتوجد المهاد الفسيحة فى دالات أنهار يشيل إيرماق [ انظر هذه المادة ] ( إيريس ) وقيزيل إيرماق [ انظر هذه المادة ] ( حاليس ) ولكن هذه الأراضى متبطحة فى بعض أجزائها ، والتربة الأكثر خصباً تنتج تبغاً فاخراً .

وشبه جزيرة قوجه إيلى ( انظر هذه المادة ) وشبه جزيرة تراقيا مستويان ، وسهول أطه پازارى ( انظر هذه المادة ) على نهر سقاريا الأسفل ( سنگاريوس ) شديدة الخصوبة .

وإلى جانب البوسفور لا يوجد إلا ميناء واحد فى مأمن من عواصف البحر الأسود الشمالية الغربية وهو ميناء سنوب ( انظر هذه المادة ) ومهما يكن من أمر فإنها قليلة الأهمية فى الوقت الحاضر بسبب الأراضى غير الصالحة التى تقع خلفها . أما صامسون [ انظر هذه المادة ] ( أميزوس ) فقد أتيح لها أفضل أسباب الاتصال بالأناضول الأوسط من سكة حديد وطريق برى على السواء . وتتقدم الآن إلى حد كبير أسباب استخراج الفحم من المناجم والمناطق الصناعية فى زنغولداق ( انظر هذه المادة) وإريگلى [ انظر هذه المادة ] ( هرقليا بونتيكا ) وكانت لمناجم الفضة والرصاص والنحاس فى جبال زيگانا بعض الأهمية فى الماضى ( گوموشخانه ) [ انظر هذه المادة ] ومور گول قرب بورچكه وغيرهما ) .

وكذلك أثر هبوط الأرض — الذى أدى إلى تكوين بحر إيجه بين الأناضول وشبه جزيرة البلقان — فى سلاسل جبال الأناضول الشمالية فى إقليم بحر مرمرة : ونتج عن هذا وجود مناطق جبلية وسهول حول بحر مرمرة ( وحوضه ليس عميقاً إلا فى بعض الأجزاء ) . وهذه المناطق تمتاز بذلك المناخ الكثير الاعتدال الذى عرف به البحر المتوسط .

وتربى دودة القز قرب بورصة ( انظر هذه المادة ) ( بروسة ) ويعصر النبيذ حول تكير داغ [ انظر هذه المادة ] ( رودستو ) . وتمت مدينة بوزنطة أو القسطنطينية أو استانبول ( انظر هذه المادة ) نظراً لموقعها الجغرافى الفريد واحتفظت بأهميتها آلاف السنين . فهى تقوم على جسر يصل بين الأناضول وشبه جزيرة البلقان ، ومن الطبيعى أن تكون أهم عهود المدينة فى الأوقات التى لعبت فيها دور القصبة الطبيعية لإمبراطورية تمتد عبر المنطقتين على السواء . ومع ذلك فإنها حتى فى أيامنا هذه مدخل تركية إلى العالم وثغرها الرئيسى . ومن الواضح أن المضايق هنا ليست حدا فاصلا بين القارات أو الثقافات . ومثل هذا الخط الفاصل قد يوجد فى مناطق السهوب المتفرقة السكان وفى المناطق التى ينمو فيها نبات الخَلَنْج فى تراقيا الشرقية .

سلسلة جبال طوروس (توروس) : سلسلة جبال طوروس فى الأناضول الجنوبى أكثر ارتفاعاً إلى حد كبير من سلاسل الجبال على حدود الأناضول الشمالى . وبالنسبة للامتدادات الطويلة ترتفع سلاسل الجبال وموجات التلال العريضة إلى ما يزيد على ٢٠٠٠ متر ، وفى أحيان أخرى إلى ما يزيد على ٣٠٠٠ متر . وإلى الجنوب الشرقى من بحيرة وان ترتفع الجبال إلى ٤١٧٦ مترا فى منطقة جيلو داغ التى يغطيها الجليد . ويغلب وجود الحجر الجيرى فى هذه الجبال . وتكون سلاسل الجبال فى كثير من الأحيان على شكل قوس شديد الانحناء ولذلك تكوّن أقساماً واضحة : وإلى الغرب من خليج أنطاليه ( أضاليا ، أتاليا ) نجد أن سلاسل الجبال الجيرية الشامخة فى هضبة طوروس الغربية — ويشار أحياناً إلى أعلاها باسم طوروس الليقية — تتجه إلى الخارج جهة الجنوب والجنوب الغربى نحو البحر ونحو رودس وكريت والتضاريس الخارجية للجبال الدينارية فى شبه جزيرة البلقان . وتمتد قوس طوروس الوسطى العظيم بين خليج أنطاليه وامتدادات سهل أطنه . ويشير اسم طوروس القيليقية الكثير التردد ، إلى جناحها الشرقى المعروف جيداً . وتمتد مجموعة جبال طوروس فى سلسلتين متوازيتين إلى الشرق من خليج الإسكندرونة . كما تمتد سلسلة خارجية من جبال أمانوس إلى السلاسل الواقعة جنوبى بحيرة وان عن طريق السلاسل الممتدة جنوبى ملطية وجنوبى نهر مراد . وتسير سلسلة داخلية — يسمى القسم الغربى منها أحياناً ما وراء طوروس ( وهو اسم أطلق على هذه السلسلة وليس له ما يبرره إلا قليلا ) — من ربوات منطقة سيحان الأعلى شمالى أطنه إلى منطقة أرمية عن طريق السلاسل الممتدة جنوبى الفرات الأعلى ( قره صو ) ونهر الرّس الأعلى ( أراكسيس ) . وبين هاتين المنطقتين عدد من الأحواض ، هى أحواض ألبستان وملطية والازيك ( العزيز ، خربوت ) وچاپاكچور ، وموش ووان .

ومن الأفضل أن تسمى هذه المجموعة بأسرها من الجبال باسم طوروس الشرقية . ( اختلفت التسمية فى الكتب القديمة : فعلاوة على ما وراء

طوروس استخدمت أسماء أخرى للدلالة على أجزاء المجموعة مثل طوروس الأرمنية وطوروس الكردية دون تحديد الاستعمال الدقيق لكل منها) : ويفصل صف الأحواض المذكورة آنفاً سلاسل جبال طوروس الداخلية عن سلاسلها الخارجية : وعلى هذا فإن مجموعة طوروس الشرقية (هي مع هاتين السلستين) ، إذا نظر إليها فى جملتها ، ترسم قوساً يتجه نحو الشمال وطرفه الجنوبى يختفى فى غمار سلاسل جبال الحدود الإيرانية :

وهناك عدد كبير من الأحواض الممتدة بالطول بين سلاسل الجبال فى طوروس الغربية وفى الجانب الغربى من طوروس الوسطى : ويضم عدد منها بحيرات ، هى أشهر بحيرات مناطق بيسيديا وإيسوريا القديمة : وهذه الأحواض هى المراكز الرئيسية للتجمع السكانى : وهناك ثقافات خاصة لها قيمتها نشأت فى بعض الأماكن ، مثال ذلك ما نشأ بالقرب من إسبرطة ( انظر هذه المادة ) وبوردور ( نظر هذه المادة ) . والجبال الجيرية قليلة السكان بسبب ندرة الماء : وقد حلت مراع لا تسمن ولا تغنى من جوع ( ترعى فيها الماعز والأغنام فى الصيف ) محل « الغابة الجافة » السابقة إلى حد كبير . والسكنى فى طوروس ، التى تعد بحق كتلة جبلية ضخمة ، مقصورة على الوديان الضيقة القليلة . وهنا أيضاً تصلح المناطق الأكثر ارتفاعاً لترعى فيها بخاصة الأغنام والماعز فى الصيف . أما طوروس الشرقية ، التى تمتد كما رأينا حتى تصبح أكثر اتساعاً ، ففيها منطقة كبيرة فى أحواضها يمكن سكناها وإن كانت قليلة السكان فى الوقت الحالى . وبقدر ما يسمح سقوط المطر — وهو يتناقص كلما ابتعدنا عن الجبال — بالزراعة التى تعتمد على ماء المطر دون سواه ، فإن السكنى ممكنة أيضاً فى سفوح التلال الجنوبية لطوروس الشرقية التى لا تزال قليلة السكان ، وهى ممكنة فى المناطق المجاورة للمراكز القديمة فى ديار بكر ( انظر هذه المادة وانظر مادة « آمد » ) ، وأورفه [انظرمادة «الرها»] (إديسا) وغازى عينتاب ( عينتاب [ انظر هذه المادة ] ) وحلب ( انظر هذه المادة ) بيد أنها لا توغل فى الجنوب أكثر من ذلك : وأسعد منطقة فى هذه السفوح التلية الشرقية هى خطاى ( انظر هذه المادة) فى الغرب حول أنطاكية ( انظر هذه المادة ) حيث يجعل مناخ البحر المتوسط القريب زراعة الموالح وغيرها من محاصيل البحر المتوسط ممكنة ؛

والشريط الساحلى لطوروس بعامة لا يتيح إلا امتداداً ضيقاً لأرض غرينية وبضعة تلال تغرى بالسكنى . وهذه الأراضى القليلة تجعل من الممكن زراعة نباتات البحر المتوسط والموالح فى بعض الأجزاء : ومهما يكن من أمر فإن الناس يتعرضون لخطر الإصابة بالملاريا . ونجد بصفة عامة جبالا جيرية ( فيها قليل من الماء ) ترتفع على مسافة صغيرة من البحر : والمنطقة الوحيدة التى تصلح حقاً للزراعة هى سهل أطنه ( انظر هذه المادة ) — وتقع فى هذه المنطقة أيضاً طرسوس ( انظر هذه المادة ) — وهذا السهل هو سهل قيليقية القديم الذى

تكون من رواسب أنهار سيحان [ انظر هذه المادة ] (ساروس) وجيحان [انظر هذه المادة] (پيراموس) . وازدادت زراعة القطن فى هذه المنطقة فى السنوات الأخيرة إلى حد كبير . أما سهل أنطالية ( انظر هذه المادة ) — ذو التربة الجيرية البركانية مع انحدارات رأسية قدرها ٣٠ مترا نحو البحر — فهو أقل صلاحية لهذه الزراعة .

وساحل الأناضول الجنوبى بمقدار ما هو ساحل ممتد بالطول ليس له مراس آمنة للسفن الكبيرة . والإسكندرونة ( انظر هذه المادة ) ومرسين ( انظر هذه المادة ) لهما بعض الأهمية باعتبارهما ميناءين لسهل أطنه وخطاى ومرفأين لشحن معدن الكروم الخام المستخرج من طوروس الشرقية .

**الأناضول الإيجية ( إقليم إيجه )** : المناطق بين مجموعى الجبال الواقعة على الحدود أقل تضاريس، وهناك عدة وحدات مميزة . وفى الغرب توجد الأناضول الإيجية — وتسمى بالتركية الحديثة « إقليم إيجه » — وتقع بين جبال مرمره الجنوبية فى الشمال وطوروس الغربية فى الجنوب ، وهى تطابق تقريباً منطقة الاستعمار الأيونى لقدامى اليونان . وهنا نجد أن الوديان العريضة فى باقر چاى ( كايكاس ) وگديز ( هرمس ) ومندريس الأكبر والأصغر ، تخترق شبه الجزيرة إلى عمق قدره ٢٠٠ كم ، فى منطقة صخور بلورية (سماها فيليپسون Philippson الصخرة الليدية الكارية ) بين قمم الجبال التى تمتد من الغرب إلى الشرق على ارتفاع يتراوح بين ١٠٠٠ متر و ٢٠٠٠ متر ؛ وبفضل هذه الوديان يمكن لمناخ البحر المتوسط أن ينفذ إلى عمق كبير فى البلاد . وهذه المنطقة مزدحمة بالسكان ، وينمو فيها التبغ والزيتون والتين والعنب — الذى يجفف غالباً للحصول على الزبيب — وفى السنوات الأخيرة حظيت زراعة القطن بشىء من الأهمية .

والساحل — الذى يمتد بزوايا قائمة إلى سلاسل الجبال — يضم كثيراً من الأجوان والأخوار والمرافئ الطبيعية الصالحة . ومهما يكن من أمر فإن الأنهار الكبرى تحمل جانباً كبيراً من الرواسب وتسد الخلجان شيئاً فشيئاً ، ولهذا نجد أن أفسوس وملطية — وكانتا ميناءين فى الزمن القديم — تقعان اليوم على بعد بضعة كيلومترات من البحر ، وأن ميناء أزمير الممتاز لم ينج من الامتلاء بالرواسب إلا بتحويل مياه گديزچاى . ويصل أزمير ( انظر هذه المادة ) بجميع الوديان السابق ذكرها خط حديدى ؛ ولهذا أصبح مركز النشاط الاقتصادى للإقليم والميناء الرئيسى لتصدير إنتاج تركية الزراعى ؛ وبرغمة [ انظر هذه المادة ] ( برگاموم ) ومانيسا [ انظر هذه المادة ] ( مغنيسيا ) وتيره ( انظر هذه المادة ) وآيدين [ انظر هذه المادة ] ( گوزل حصار ) ودگيزلى ( انظر هذه المادة ) هى مراكز محلية فى هذه المنطقة .

**هضبة الأناضول الغربية** : حيث تنتهى فى الشرق وديان الأناضول الإيجية ترتفع هضبة ضخمة بين الزاوية الداحسة لمجموعة طوروس من جهة وسلاسل الجبال الواقعة على الحدود الجنوبية

لبحر مرمرة من جهة أخرى ، فى المنطقة التى تقع حول أفيون قره حصار — كوتاهية — عشاق ؛ وتتألف هذه من هضاب ضخمة يصل ارتفاعها من ١٢٠٠ متر إلى ١٥٠٠ متر ؛ وترتفع فوقها سلاسل جبلية ضخمة يتجاوز ارتفاعها فى كثير من الأحيان ٢٠٠٠ متر ؛ ويقل الارتفاع بالتدريج حتى يصل إلى ١١٠٠ متر فى اتجاه الشمال الشرق ونهر سقاريا ( سنگاريوس ) الأعلى ؛ وهذا المرتفع الكبير هو هضبة الأناضول الغربية ؛ وتتكون الهضاب غالباً من رواسب مستوية ترجع إلى العصر الثلاثى من الطين والرمل ارتفعت فى وقت ما ثم شقتها فيما بعد الوديان التى نراها اليوم ؛ وهى سهوب ، ولا تصل إلى خط الشجر الطبيعى إلا الجبال العليا ، بيد أن معظم الغابات قد اجتثت أشجارها ؛

ويعتمد السكان القليليون فى معيشتهم على زراعة الحبوب وتربية الأغنام والماعز . ويؤدى كثير من الطرق والسكك الحديدية إلى الهضبة الداخلية من جهة وتتشعب قرب أفيون قره حصار ( انظر هذه المادة ) إلى الأحواض الممتدة فى طوروس الغربية وإلى الأغوار القائمة فى إقليم إيجه وإلى بحر مرمره من جهة أخرى ؛

**الأناضول الوسطى** : تشمل الهضبة الداخلية للأناضول الوسطى امتدادات فسيحة من الأراضى المنبسطة على ارتفاع يتراوح بين ٨٠٠ متر و١٢٠٠ متر ، وقد تكونت هذه الأراضى بفعل ترسبات حديثة فى أعماق أحواض قونية المحصورة بالأرض مثل طوز گولى ( « البحيرة المالحة » ) وهى بركة ملحية ضخمة منبسطة تقع على ارتفاع ٩٠٠ متر وكثيراً ما يشار إليها خطأ باسم طوزچولى («الصحراء المالحة » ) على خرائطنا ؛ وتوجد هذه الامتدادات أيضاً على سقاريا الأعلى وفى بعض الأماكن على نهر قيزيل إيرماق ؛ وهناك أيضاً هضاب عريضة أخرى تكونت من رواسب أفقية ترجع إلى العصر الثلاثى الحديث وسهول منبسطة على تربة مطوية تحت الثرى ؛

ومهما يكن من أمر فإنه توجد جبال كثيرة الارتفاع فى الأناضول الوسطى يبلغ ارتفاعها من ٥٠٠ متر إلى ١٥٠٠ متر فوق الهضاب المحيطة ؛

وهناك بعض البراكين الهائلة الحديثة ، وهى على أية حال خامدة فى الوقت الحالى ، مثل أرجياس داغ [ انظر هذه المادة ] ( ٣٩١٦ متراً ) وهو أرگايوس القديم قرب قيصرى ، وحسن داغ ( ٣٥٢٨ متراً ) قرب نگده ؛

وللجبال أهمية جوهرية بالنسبة لوجود الإنسان، وفى الأناضول الوسطى الجافة ، التى تحيط بها جبال عالية ، نجد أن المناطق الأكثر انخفاضاً هى أشدها جفافاً بينما تحظى الجبال العالية بالمطر ، ولذلك فإن أصلح المناطق للتوطن تقوم فوق أعلى الهضاب ، مثل منطقة ثنية قيزيل إيرماق فى كاپادوكيا القديمة ، وكذلك عند سفوح الجبال المحيطة حيث تخرج النهيرات السريعة ؛ وفى هذا الموضع الأخير معظم المدن المهمة مثل أنقرة ( نظر هذه المادة ) وإسكى شهر ( انظر هذه المادة )

وقونية ( انظر هذه المادة ) ونكده ( انظر هذه المادة ) وقيصرى ( انظر هذه المادة ) وسيواس ( انظر هذه المادة ) : ولهذه المدن جميعاً أرض يمكن أن تروى بسهولة ، أوكانت لها أرض بهذه الصفة . وهناك عدد قليل من السكان فى السهوب حيث يعتمد الناس فى معيشتهم على زراعة القمح والشعير وتربية الأغنام والماعز الأنقروى ، على الرغم من أن استخدام الآلات الحديثة فى المساحات المزروعة قد ازداد وارتقى . ويوجد أقل عدد من السكان فى حوض طوزگولى وقونية المعروف خاصة بالجفاف ، وهو المعروف قديماً بليكاونيا وكان يشمل جزءاً كبيراً من « سهب أرتميس » .

وحركة النقل أسهل خلال الهضبة الوسطى منها خلال الحدود الجبلية . ولهذا السبب أصبحت هذه الهضبة ، التى كانت دائماً مركز الأناضول ، أكثر أهمية لأن العاصمة انتقلت إلى أنقرة ومد الطريق وشبكة السكك الحديدية فى تركية .

**منطقة الفرات الأعلى وهضاب أرارت :** يقوم الحد الشرقى للأناضول جغرافياً على الفرات الأعلى حيث تلتقى سلسلة جبال الحد الشمالى للأناضول وجبال طوروس الشرقية بارتفاع الجبال الجديدة بين المجموعتين : وفى هذه المنطقة التى ترتفع فيها سلسلة شامخة من الجبال العالية وحيث يتجاوز ارتفاع قمم الجبال ٢٥٠٠ متر ( وكثيراً ما يصل إلى ارتفاع ٣٠٠٠ متر ) لا يوجد السكان القليلون إلا فى الوديان الممتدة بالطول . وتمتد على طول هذه الوديان أيضاً الطرق من الأناضول إلى آذربيجان وإيران : وكان الدور الذى تقوم به دائماً مدينتا آرزنجان ( انظر هذه المادة ) وأرضروم ( انظر هذه المادة ) هو حراسة هذه الطرق :

وجبال طوروس الشرقية من جهة، وجبال الحد الشمالى للأناضول من جهة أخرى ، تنقسم من جديد شرقى خط زوال أرضروم، وهكذا تكوّن هضبة تقع على ارتفاع يتراوح بين ١٥٠٠ متر و ١٧٠٠ متر وتعد أعلى من الأناضول الوسطى . وهناك رواسب بركانية كثيرة حديثة التكوين فوق قاع مطوى تحت الثرى : وترتفع فوق الهضاب براكين حديثة هائلة ( وهى خامدة فى الوقت الحاضر ) مثل أرارات ( أغرى داغ [ انظر هذه المادة ] ) ( ٥١٧٢ متراً ) وألاگوز داغ (٤٠٩٤ متراً ) وسُبْحان داغ (٤٤٣٤ متراً) وفى أماكن مثل بحيرة وان أدت هذه الرواسب إلى قيام سدود على الأحواض .

وتستخدم الهضبة الوعرة — التى تتميز بانخفاض درجات الحرارة فى الشتاء — مرعى بصفة خاصة لأن ظروفا أكثر ملاءمة إلى حد ما للزراعة والسكنى لا توجد إلا فى الأحواض الصغيرة نسبيا . وتعرف هذه الهضبة عامة باسم أرمينية ؛ وقد أدت الأحداث التاريخية إلى عدم وجود أرمن يعيشون هناك مدة جيل كامل . ويتحدث السكان القلائل إما بالتركية أو الكردية ، ولهذا يبدو من الملائم أن يطلق على هذا الإقليم الواقع على حدود تركية الشرقية — والذى يقع فعلا خارج الحدود الجغرافية للأناضول — اسم هضاب

أرارات : وهذا الاسم قد لا يدل على صفة بارزة، ومع ذلك فإن له مدلولا جغرافيا متميزا .

المصادر :

دراسات جغرافية عامة أحدث: (١) E. Banse: *Die Türkei eine moderne Geographie*، الطبعة الثانية ، برانشفيگك سنة ١٩١٦ ، وهو يحتوى على قائمة مستفيضة بكتابات قديمة عن الموضوع (٢) R. Blanchard : *Asie occidentale*، باريس سنة ١٩٢٩ (٣) U. Frey : *Turkei und Zypern* ( *Handbuch der geograph. Wissenschaft* ) ، المجلد الخاص : Vorder-und Sudasien ، پوتسدام سنة ١٩٣٧ (٤) H. Louis : *Anatolien.*، *Geograp. Zeitschr.*، سنة ١٩٣٩ ، ص ٣٥٣ — ٧٦ (٥) حميد سعدى سلن : إقتصادى تركية ، إستانبول سنة ١٩٣٩—١٩٤٠ (٦) فائق صبرى دوران : تركيه جغرافيه سى ، إستانبول سنة ١٩٤٠ (٧) R. Steinmetz : *Anatolie, Tijdschr. Nederl. Aardr. Genootsch.*، سنة ١٩٤١ (٨) H. Louis: تركيه جغرافيا سنگٔ أنا خطلرى ،ج١ ، تورك جغرافيا كونجره سى راپورلر مذكره لر، قرارلر، أنقرة سنة ١٩٤١، ص ١٧١—٢٢٨ (٩) بسيم دارقوت: تركيه جغرافيا سى ،إستانبول سنة ١٩٤٢ (١٠) H. Wenzel : *Die Turkei, Ein landeskundlicher Uberblick* فى *Zeitschr. f. Erdkunde*، سنة ١٩٤٢، ص ٤٠٨— ٢٣ :

إحصائيات: (١١) كوچوك إستاتستيك يللگى، وهو ملخص إحصائى — إستاتستيك گنل مديرلغى ، الطبعة الأخيرة سنة ١٩٥١ ، إستانبول سنة ١٩٥٢ ؛ (١٢) خرائط هامة بصفة خاصة : R. Kiepert : *Karte von Kleinasien* ٢٤ لوحة ، ١ : ٤٠٠،٠٠٠، برلين سنة ١٩٠٢—١٩٠٦ ؛ (١٣) A. Philippson : *Topographische Karte des westlichen Kleinasien*، ٦ صفحات ، ١ : ٣٠٠،٠٠٠ ، گوتا سنة ١٩١٠—٣ (١٤) فائق صبرى دوران : بويوك أطلس ، الطبعة الأولى ، إستانبول سنة ١٩٣٧ ، وثمة طبعات أحدث صدرت منذ هذا التاريخ ، تتضمن خريطة جيدة لتركية ، مقياس رسمها ١ : ٤،٥ ملم و ١ : ٢ ملم (١٥) تركيه ١ : ٨٠٠،٠٠٠ ، خارطه گنل ديريكتورلغى ، أنقرة منذ عام ١٩٣٣ ، ٨ صفحات ، إستانبول ، أنقره ، سيواس ، أرضروم ، إزمير ، قونية ، ملطية، الموصل (١٦) تركيه جيولوجيك خارطه سى ، ١ : ٨٠٠،٠٠٠، معدن تدقيق وأراما إنستيتوسى، أنقره ١٩٤٢ ، ٨ صفحات على أساس طوبوغراف مبسط للخريطة السابق ذكرها (« حواشٍ تفسيرية» ظهرت باللغة الفرنسية للتراخيص الفردية ) (١٧) تركيه تكتونيك خارطه سى ، ١ : ٨٠٠،٠٠٠ ، معدن تدقيق وأراما إنستيتوسى ، نجدت إگيران و أ . لان ، أنقرة سنة ١٩٤٥ .

[ H. Louis هـ . لويس ] د. يونس

## ثالثاً — الجغرافية التاريخية للأناضول التركية

١ — فتح الأتراك للأناضول ، المرحلة الأولى، ودولة سلاجقة الروم :

ظل الجانب الأكبر من الأناضول فى مأمن من غزوات المسلمين من العرب ، وبقيت حدود الإمبراطورية البوزنطية كما يلى : فى الشمال الشرقى دولتا أرمينية وجورجيا (الكرج) المسيحيتان ، وإلى جنوب هاتين الدولتين كانت قاليقلا ( ثيودوسيوپوليس سابقاً ، ثم أرزن الروم ، ثم أرضروم ) وكماخ — فى بعض العهود — أقصى ثغور لإمبراطورية الخلفاء ، ولهذا كوّنت طوروس « بلاد الدروب » الحد حتى البحر المتوسط. وعلى الرغم من الغارات المتعددة التى شنها العرب على البلاد البوزنطية فإنهم لم يحتلوا البلاد قط : وهذه الأقاليم الواقعة على الحدود ، وتشمل الأجزاء القاصية من شمال الشام وأعلى بلاد الجزيرة ، كانت « المنطقة العسكرية للحصون التى تحمى البلاد » (جند العواصم ، أو العواصم [ انظر هذه المادة] فقط ) . وكانت منبج أو أنطاكية حاضرة هذا الإقليم بينما كانت « ثغور الشام » بقاعدتها طرسوس و « ثغور الجزيرة » بقاعدتها ملطية هى أقصى حدود البلاد . ولقد عانت هذه الثغور كثيراً بسبب تقلب سير الحرب بين الروم والعرب ، بيد أنها ظلت بصفة عامة فى أيدى العرب . ولم تعد هذه الثغور إلى حوزة البوزنطيين إلا بعد فتوح الأباطرة العظام نقفور الثانى فوكاس (٩٦٣—٩٦٩م) وجون تزيمسكس ( ٩٦٩—٩٧٦ م ) وبازيل الثانى (٩٧٦—١٠٢٥م) : وعند وفاة آخر هؤلاء الأباطرة الثلاثة كانت بلاد تركية بأسرها ، كما نعرفها اليوم — باستثناء ديار بكر وما حولها من الأراضى — بوزنطية (انظر F. Honigmann: *Die Ostgenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071* ، بروكسل سنة ١٩٣٥ ) : ومهما يكن من أمر فإن المنافسات بدأت فى بوزنطة آنئذ بين طبقة الأشراف من العسكريين وطبقة النبلاء من المدنيين : وأدت هذه المنافسات ، بصفة خاصة ، إلى إضعاف البلاد على طول الحدود عند ما استولى المدنيون على السلطة :

وعثر الفاتحون الأتراك من آل سلجوق على الحدود البوزنطية فى أحد هذه العهود التى ضعفت فيها الدولة البوزنطية عند ما أنقلوا جنودهم الأتراك لمهاجمة الحدود سعياً إلى « الجهاد » وذلك بعد أن فتحوا جميع بلاد الشرق الأوسط ، والحق إنهم نجحوا فى اختراق الأناضول البوزنطية مراراً ( عام ٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م : فتح آنى فى منطقة الحدود الأرمنية البوزنطية الذى أدى إلى تدمير قيليقية وفتح قيسارية عنوة ) . ولما توفى الإمبراطور قسطنطين العاشر دوكاس ، نصير طبقة الأشراف من المدنيين ( مايو سنة ١٠٦٧ ) ارتقى العرش فى ساحة القتال ( أول يناير سنة ١٠٦٨ ) رومانوس الرابع ديوجينيس ، وهو من طبقة الأشراف العسكريين ، بسبب الوضع الخطير الذى نشأ من الحرب : وفى مبدأ الأمر حارب رومانوس الأتراك بنجاح واضطر السلطان السلجوقى ألپ أرسلان إلى أن يمضى لقتاله بنفسه . وهزم ألپ أرسلان الجيش البوزنطى ، المتفوق فى العدد ، قرب ملازكرد بجوار بحيرة وان ( سنة ٤٦٣ هـ = ١٩ أغسطس سنة ١٠٧١ م ) بسبب الافتقار إلى

النظام بين الجنود المرتزقة وخيانة خصوم الإمبراطور. وأسر الإمبراطور ، ولكن السلطان أطلق سراحه بعد عقد معاهدة تقوم على التساهل : على أن الهزيمة كانت سبباً فى نشوب ثورة بالقسطنطينية جاءت بالحزب المعارض إلى السلطة . وفقد رومانوس الرابع عرشه ، وكف بصره ، وسرعان ما توفى ( فى صيف عام ١٠٧٢ ) .

وبسقوط الإمبراطور رومانوس أصبحت المعاهدات التى عقدت بينه وبين ألپ أرسلان لاغية ، فاستأنف الأتراك الجهاد ضد بوزنطة : ولم يشترك فى هذه الحرب جند نظاميون من السلاجقة ، ولكن خاض غمارها قواد بصفة شخصية ، وكان أكثرهم توفيقاً ملك دانشمند ( انظر هذه المادة ) أحمد غازى الذى قام بعمليات عسكرية فى شمالى شرق الأناضول ، وأخذت عصابات من الجنود الأتراك تجول أنحاء البلاد وتقطع طرق المواصلات بين المدن وتشل الإدارة البوزنطية : وأخيراً أرسل السلطان ملكشاه ، خليفة ألپ أرسلان ( منذ عام ٤٦٥ هـ = ١٠٧٢ م ) أحد أفراد البيت السلجوقى وهو سليمان بك قتلمش ، ليقود الفرسان الأتراك بالأناضول فى الحرب التى شنها على بوزنطة : وسهل مهمته الخلاف القائم حول وراثة العرش فى بوزنطة ، وحصل الإمبراطور ميخائيل السابع دوكاس ثم الإمبراطور نقفور الثالث بوتانياتيس بعد تنازل ميخائيل ، على مساعدة سليمان لتحقيق أغراضهما ، واضطرا من جهتهما إلى الاعتراف بحقوقه فى تلك الأجزاء من البلاد التى احتلها الأتراك وإلى تسليم مدينتى سيزيكوس ونيقية اللتين فتحهما حديثاً ( ١٠٨١ م ) واتخذ سليمان مدينة نيقية ( إزنيق عند الأتراك ) مركزاً لقيادته ، وأيد الإمبراطور ألكسيوس الأول كومنينوس ، الذى تسلم زمام الحكم عام ١٠٨١ ، حقوق سليمان فى إقامة جنوده الأتراك بالأرض المحتلة بينما يُحتفظ اسمياً بالسيادة البوزنطية عليها . وكان سليمان فى الواقع يحكم الأناضول بأسرها عن طريق جنوده الذين كانوا يجوبون أنحاء البلاد . وهكذا ألغيت افتراضاً الإدارة البوزنطية .

وتحوّل سليمان ، إثر ما حققه من أسباب الظفر فى الأناضول ، إلى الشرق ليمد سلطانه فى هذا الاتجاه . ونجح فى الاستيلاء على أنطاكية ، التى كانت لا تزال خاضعة لبوزنطة ، بيد أنه لقى معارضة شديدة من الأمراء السلاجقة وبخاصة من تتش شقيق ملكشاه ، عند ما تقدم نحو حلب ، وهزم وسقط فى حومة الوغى سنة ١٠٨٦ م .

وفى غضون ذلك فتحت الفرق التركية التى كانت تقوم بالجهاد فى آذربيجان مملكة البجراطيين المسيحية فى أرمينية عام ٤٧٣ هـ ( ١٠٨٠ م ) . وعلى إثر هذا أسس روبن البجراطى وأتباعه المخلصون دولة جديدة فى قيليقية عرفت باسم « أرمينية الصغرى » وعاشت حتى القرن الرابع عشر ( ١٣٧٥ م ) تحت حكم الروبنيين الذين خلفوه ( انظر مادة « سيس » ) .

وبعد وفاة سليمان تركت الأناضول فترة من الزمن تدبر أمورها كما تشاء . واستوطن البلاد قواد آخرون هم وجنودهم وأسسوا هناك ممالك : ملك دانشمند أحمد غازى السالف الذكر فى الشمال الشرقى ، وقد اتخذ سيواس ( سباستيا ) مركزاً لقيادته ، والأمير منگوجك ( انظر هذه المادة ) غازى وقد اتخذ ديوريگى ( تبهريكه ) وإرزنجان مقراً له ؛ وفى الغرب اتخذ أمير سماه البوزنطيون تزاخاس أزمير مقراً له . ولم يسمح لابن سليمان - قلج أرسلان - بالعودة إلى الأناضول إلا بعد وفاة السلطان ملكشاه ( ١٠٩٢ ) وكان ذلك فى عهد بركيارق خلف ملكشاه ، بيد أنه وجد أن من العسير عليه أن يثبت أقدامه بين الأمراء الأتراك : ورد تزاخاس على أعقابه وكان يتقدم صوب القسطنطينية بحرا بمساعدة البوزنطيين .

وفى مستهل الحرب الصليبية الأولى أحرز البوزنطيون وحلفاؤهم من الصليبيين انتصاراً على الأتراك بقيادة قلج أرسلان وملك دانشمند ( أو ابنه غازى گمشتگين ) بالقرب من نيقية . وحوصر مقر القيادة التركية فى نيقية وتم الاستيلاء عليها فى ٢٠ يونية سنة ١٠٩٧ . وفى أول يولية عام ١٠٩٧ قرر انتصار الصليبيين - قرب درولية بالقرب مما يعرف اليوم بإسكيشهر - مصير الأناضول الغربية ، وفتح الطريق أمام الصليبيين للتوغل فى باقى الأراضى التركية ، فوصلوا إلى أنطاكية التى سقطت فى أيديهم بعد حصار طويل فى ٣ يونية سنة ١٠٩٨ . وأسست هنا إمارة أنطاكية ، أول دولة للصليبيين ، تحت سيادة بوزنطة . وفى نفس العام كونتية الرها ( إدسّا ، وتعرف اليوم بأورفة ) فى أرض الجزيرة . ولم يجد الإمبراطور ألكسيوس بعد ذلك النجاح الذى أحرزه الصليبيون ، صعوبة تذكر فى طرد الأتراك من الأناضول الغربية وفى إعادة إدماج هذه المنطقة فى الإمبراطورية البوزنطية: ثم حصن الحدود التى تخترق مباشرة وسط الأناضول ، لترد عادية الإقليم الذى ظل تحت الاحتلال التركى . وكبح هذا - إلى حين - جماح الغزوات التركية .

وبعد هذه النكسة ظل نطاق الفتح التركى مقصوراً على الأناضول الوسطى مدة تنوف على قرن . وظل الغرب بأكمله ( من درولية تقريباً ) وسواحل البحر الأسود والبحر المتوسط فى حوزة البوزنطيين ، وأصبحت قيليقية هى مملكة أرمينية الصغرى ، وتألفت الدول الصليبية السالفة الذكر من إقليمى أنطاكية والرها . وكانت آمد ( دياربكر ) قصبة أسرة الأتابكة من الأرتقيين ( انظر هذه المادة ) . وفتح الأتابك زنگى صاحب الموصل الرها ، وبعد ذلك استولى السلطان بيبرس المملوكى على أنطاكية ( سنة ١١٤٤ م ) . واضطر قلج أرسلان إلى أن يتقاسم وسط البلاد الذى يحتله الأتراك مع ملك دانشمند أو ابنه منگوجك فاحتفظ الأول بمنطقة السهب فى الأناضول الوسطى واتخذ قونية ( إيقونيوم قديماً ) قصبة له ، واحتفظ الثانى بالمنطقة الجبلية فى الشمال الشرقى واتخذ سيواس ثم أرزنجان قصبتين له ، ونشب نزاع حاد على

بعض الأماكن وبخاصة ملطية التى نجح قلج أرسلان أخيراً فى أن يفوز بها ( ١١٠٤ أو ١١٠٦ م ) ؛ ومهما يكن من أمر فإن قلج أرسلان فشل فى محاولته مد فتوحه إلى الشرق ، فى أرض الجزيرة ( الموصل ) ؛ وهزمه الأمراء السلاجقة المتحالفون على شواطئ نهر الخابور ومات أثناء الانسحاب ( ٩ شوال سنة ٥٠٠ هـ = ٣ يونية سنة ١١٠٧ م ؛ وانظر أيضاً *La première penetration* : Cl. Cahen *turque en Asie Mineure* فى *Byzantion,* سنة ١٩٤٦، ص ٥ — ٦٧ ) ؛

وعلى هذا كانت دولة سلاجقة الروم ( انظر مادة « سلجوق » ) ، أو سلطنة قونية كما كان يسميها الصليبيون، إقليماً محدوداً فى أفقر جزء من الأناضول، واحتفظ سلاجقة الروم بزعامة مسعود الأول بهذه المنطقة ، وبعد أن هزموا صليبيى الحملة الصليبية الثانية فى الوقعة الثانية قرب درولية فى ٢٦ أكتوبر سنة ١١٤٧ أجبروهم على متابعة سيرهم فى الأرض البوزنطية بدلا من الأرض التركية ؛ وامتدت رقعة دولة سلاجقة الروم كثيراً عندما نجح قلج أرسلان الثانى فى ضم الدولة الدانشمندية ( ١١٧٤ م ) التى أمنها من مزاعم الإمبراطور البوزنطى مانويل الأول كومنينوس بانتصاره عليه فى الدروب الجبلية الفريجية قرب ميريوسيفالون ( ممر چاردراق ، ١٧ سبتمبر سنة ١١٧٦) إذ أحدق فيها بالجيش البوزنطى ودحره ؛ وتورط السلطان قلج أرسلان العالى السن فى المنازعات التى ثارت بعد أن قسّم بلاده بين أبنائه ، ومن ثم تمكن الإمبراطور الألمانى فردريك باربا روسا من أن يتخذ طريقه خلال الأناضول التركية ، بل واستطاع أن يستولى على قصبتها قونية فى ١٨ مايو سنة ١١٩٠ ، ولكن هذا الانتصار لم يؤد إلى نتائج حاسمة لاسيما وأن الإمبراطور نفسه مات غرقاً إثر ذلك بوقت قصير ( ١٠ يونية سنة ١١٩٠) فى نهر سالف ( كاليكادنوس قديماً ، و گوك صو اليوم ) ؛

وفتح الصليبيون ، الذين قاموا بما يعرف باسم الحملة الصليبية الرابعة ، مدينة القسطنطينية سنة ١٢٠٤ وأسسوا هناك إمبراطورية لاتينية بتحريض من الدوج إنريكو داندولو حاكم البندقية ، وأسس البوزنطيون بزعامة تيودور لاسكاريس إمبراطورية يونانية مقابلة فى الأناضول الغربية واتخذوا نيقية عاصمة لها ؛ وألف الشقيقان داڤيد وألكسيس سليلا أسرة كومنينى الإمبراطورية التى نسبت إلى « كومنينى الأكبر » فى طرابزون بمعاونة تامار ملكة جورجيا ( بلاد الكرج ) ؛ ونجح سلطان سلاجقة الروم ، غياث الدين كيخسرو الأول ، الابن الأصغر لقلج أرسلان الثانى ، فى فتح أنطاكية وكسب لمملكته منفذا إلى البحر المتوسط ( سنة ١٢٠٧ م ) ؛ ومهما يكن من أمر فإنه لم ينجح فى التوغل بعد فى الأناضول الغربية ، وهزمه تيودور لاسكاريس قرب هوناس سنة ١٢١٠ م وسقط صريعاً فى حومة الوغى ( ولعل هذا حدث فى مبارزة بينه وبين خصمه ) ؛ وقام تيودور لاسكاريس ومن خلفوه بحماية الحد

الشرق لإمبراطوريتهم النيقية بتشييد مجموعة قوية من التحصينات التي جعلت من المستحيل على الأتراك مدة من الزمن أن يتقدموا في ذلك الإقليم . وفي عام ١٢١٤ م أجبر عز الدين كيكاوس ، ابن كيخسرو وخليفته ، إمبراطورَ طرابزون على التنازل عن سينوب ، وهكذا كسبت مملكة سلاجقة الروم أيضاً منفذاً إلى البحر الأسود : وهذا الامتداد معناه تسهيل حركة النقل مع العالم الخارجي ، فحدثت اتصالات تجارية مع الجمهوريات الإيطالية وازدهرت التجارة وعادت على البلاد برخاء لم تكن تحلم به : ومدّ علاء الدين كيقباذ — شقيق كيكاس وخليفته ، وأعظم سلاطين سلاجقة الروم — حدود إمبراطوريته واستولى على حصن كالونوروس ( خالون أوروس باليونانية ) الذي بسط في رقعته حتى أصبح ميناء كبير الاتساع وسماه باسم علائية ، وكان يتخذه مقراً شتوياً له : وفي الشرق ، في أرض الجزيرة العليا ، كسب أيضاً من الأرتقيين إقليم آمد وحصن كيفا وأجبرهم على الاعتراف بسيادته . وفي عام ٦٢٥ هـ ( ١٢٢٨ م ) ضم إمارة أرزنجان المنكوجكية وقام في الشرق أيضاً بغزوات أخرى ( أرضروم سنة ١٢٣١ م ، وخربوت سنة ١٢٣٤م ) وبلغت حضارة سلاجقة الروم وسلطانهم أوجهما في عهده : ونجح ابنه وخلفه غياث الدين كيخسرو الثاني ( تولى الحكم عام ٦٣٤ هـ = ١٢٣٧ م ) في ضم آمد إلى إمبراطوريته ، وفي ذلك الوقت كانت الحدود الشرقية لمملكة الروم السلاجقة هي ما يعرف اليوم بتركية تقريباً .

٢ — فتح الأناضول ، المرحلة الثانية ، وبدايات الإمبراطورية العثمانية :

أمران وقعا في منتصف القرن الثالث عشر كان لهما أثر في تغيير الظروف ، أولهما غزو المغول للشرق الأوسط الذي أثر أيضاً في الأناضول . وعلى الرغم من أن جيش سلاجقة الروم لقي هزيمة منكرة على يد المغول بقيادة بايجو نويون قرب كوسه داغ في الأناضول الشرقية (٦ من المحرم سنة ٦٤١ هـ = ٢٦ يونية سنة ١٢٤٣ م ) فإنه لم يكن هناك غزو فعلي لمملكة سلاجقة الروم ، بيد أن المغول تقدموا حتى وصلوا إلى قيسارية وقاموا بالكثير من أعمال السلب والنهب ، وأخذت المملكة تقوى وتقوم بدور دولة تابعة للمغول ، فقد كانت أولا تابعة لباتو فاتح أوروبا الشرقية ثم لحكام فارس الملقبين بالإيلخانية . وتدفق مع المغول إلى الأناضول فيض جديد من التركمان باعتبارهم من أتباعهم من جهة ، ولأنهم طردوا من أوطانهم الأصلية على أيديهم من جهة أخرى . وكانوا سبباً في زيادة عنصر التركمان من أنصاف البدويين الذي كان موجوداً فعلا في الأناضول وكان لهم شأن كبير . أما الذين كانت لهم أهمية ملحة كل الإلحاح فهم القبائل التي كان يتزعمها قرمان ( انظر هذه المادة ) بن نوره صوفي ( ومن ثم فمن الراجح أن يكون من أفراد أسرة من الدراويش ) . وقد أسس قرمان دولة على حدود ليكاونيا وقيليقية حول أرمناك ( گرمانيكو پوليس القديمة ) في سفوح جبال طوروس . وفي

عام ١٢٧٧م حاول محمد بك ابن قرهمان أن يظفر بالسيادة على مملكة سلاجقة الروم بوساطة مدّعٍ اسمه جمرى وفتح قونيه لمولاه ، بيد أن حملة تأديب مغولية استولت من جديد على هذه المدينة واضطر محمد بك إلى الانسحاب إلى الجبال مع رجاله من التركمان وفر جمرى إلى الشمال الغربى ، ولكنه ذاق مرارة الهزيمة على يد جيوش السلاجقة على نهر سقاريا ( المحرم سنة ٦٧٦ هـ = يونية سنة ١٢٧٧ ) وأخذ أسيراً وقتل .

والحدث المهم الآخر هو إعادة فتح البوزنطيين بقيادة الإمبراطور ميخائيل السابع پاليولوغس للقسطنطينية وإنعاش الإمبراطورية البوزنطية . ومهما يكن من أمر فإن سلطان الإمبراطورية كان قد انتهى ، إذ كان الأباطرة من آل باليولوغس يتزايد اشتباكهم فى معارك بشبه جزيرة البلقان ، وكان عليهم أن يدفعوا مطامع اللاتين : واستنفدت البقية الباقية من قوة الإمبراطورية فى هذا الصراع . وكان الأباطرة لا يستطيعون أن يكرّسوا الجهد الضرورى للأحوال السائدة فى الأناضول ، وسمحوا بأن يتسرب الضعف إلى النظام الدفاعى الذى أقامه اللاسكاريون . ويسّر هذا على القبائل التركمانية التى كانت تتدفق على الأناضول المضى فى الجهاد والسيطرة على الأجزاء الغربية ، فقد كانت هذه الأراضى قد أغرتهم بخصوبتها العظيمة إذا قورنت بالمنطقة الداخلية ، وهكذا أكره الپاليولوغون بالتدريج على تسليم أراضيهم فى الأناضول ، ولم يلاق الأتراك ، وبخاصة فى الإقليم المكشوف ، أية مقاومة تقريباً . وكان معظم الأناضول الغربية قبيل عام ١٣٠٠ فى أيدى الأتراك ، ولم يكن ثمة وقتذاك منطقة تخلو من الأتراك بين السكان من غير الأتراك . وأخيراً لم تبق فى حوزة البوزنطيين غير بضعة حصون ( مثل بروسة ونيقية ونيقوميديا فى بيثينيا ، وساردس وفيلادلفيا ومغنيسيا فى ليديا ) وبعض الثغور ( مثل إزمير وفوكايا على بحر إيجه وهرقلية على البحر الأسود ) وظلت أملاكاً بوزنطية منعزلة فى الأرض التركية .

وكانت القبائل التركية — بوجه عام — تعمل مستقلة إحداها عن الأخرى تحت قيادة زعمائها الذين أسسوا إمارات فى المناطق المفتوحة . ولا نعرف إلا القليل عن تاريخها الأول على الرغم من أن المرء يدرك أنه كان هناك عدد لا بأس به من هذه الدول نصف البدوية بعضها لم يكن له إلا أهمية عابرة . وظهر إلى الوجود قبيل عام ١٣٠٠ م عدد صغير من الإمارات ، وفى بداية الأمر كان أقواها : گرميان ( انظر هذه المادة ) فى فريجيا وقصبتها كوتاهية ( كوتياوم القديمة ) . وفى رواية للعمرى أن الأمراء الأتراك كانوا يؤدون الجزية لگرميان فى بعض العهود ؛ ويروى ابن بطوطة أنهم كانوا يخشونهم ، وقد بسطوا سلطانهم إلى حين على الأناضول الوسطى فأوغلوا عام ١٣٠٠ م حتى مدينة أنقرة ( كما جاء فى نقش ) . والظاهر أنهم لم يكونوا فى بعض الأحوال من أصل تركمانى ، ولعلهم كانوا من الأكراد اليزيدية ( قارن Cahen : *Notes sur l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure,*

*au XIIIe siècle* فى *Jour. As.*، سنة ١٩٥١، ص ٣٣٥ - ٥٤ ؛ أما فيما يتعلق بأصل الكرميان فانظر بصفة خاصة ص ٣٤٩ وما بعدها ) .
وقامت حول گرميان سلسلة كاملة من الإمارات ، ويبدو أن بعض المؤسسين لها قد أتوا من گرميان .

وثانى هذه الإمارات الكبرى بالأناضول الغربية فى ذلك العهد هى جاندار ( انظر هذه المادة ) فى بافلا غونيا وقصبتها قسطمونى (كاسترا كومنينى) وميناء سينوب من مدنها أيضاً . وإلى الغرب منها فى فريجيا الشمالية ( حول اسكيشهر- درولية ) إمارة عثمان وقصبتها سگود . وسرعان ما امتدت رقعتها إلى بحر مرمرة بعد فتح بعض الحصون هناك . وإلى الغرب بعد ذلك أيضاً فى ميزيا كانت إمارة قرهسى ( انظر هذه المادة ) وفيها مدينة باليكسرى ( پاليوكسترو ) وبرغمة ( برگاموم ) التى شملت المنطقة الساحلية لبحر مرمرة حتى الدردنيل . وبعد هذه فى المنطقة الساحلية لبحر إيجه تأتى إمارة صاروخان ( انظر هذه المادة ) فى شمالى ليديا وبها مدن مغنيسيا ( والآن مانيسا ) ؛ وآيدين (انظر هذه المادة ) فى جنوبى ليديا ، والمنطقة التى تقع وراء إزمير بما فيها تيره ؛ ومنتشه ( انظر هذه المادة ) فى كاريا بما فيها ميلاس ( ميلازا ) ومغلة . وأخيراً كانت فى أقصى الجنوب الغربى من الأناضول إمارة تكّة ( انظر هذه المادة ) فى ليقية وبامفيليا بما فيها أنطالية ( أضالية ) وحميد ( انظر هذه المادة ) فى پيسيديا بما فيها إسبرطة .

وحوالى ذلك الوقت نفسه لم يعد لدولة سلاجقة الروم وجود ، وكذلك لم يعد للسلاطين الحاكمين شأن يذكر وحل محلهم فى الأهمية الحكام المغول الذين استقروا فى سيواس . وبعد وفاة علاء الدين كيقباذ الثالث عام ٧٠٧ هـ ( ١٣٠٧ م ) أو عام ٧٠٨ هـ (١٣٠٨م) - وهو البقية الباقية من أولئك السلاطين الذين لم يكن لهم من السلطان إلا ظله - أصبحت الإمبراطورية مجرد ولاية من الإمبراطورية الفارسية التى يحكمها الإيلخان المغولى . واستغل القره مانيون (انظر هذه المادة ) هذا الظرف وحاولوا أن يمدوا رقعة بلادهم من سفوح جبال طوروس ، ونجحوا فى فتح بلدة لارندة ( قره مان الآن) التى اتخذوا منها قصبة لهم . ومهما يكن من أمر فإن التوفيق لم يصادفهم فى الاستيلاء على قونية لأنها كانت تحت حكم چوبان وابنه تيمورتاش من قبل الإيلخان . وبسط تيمورتاش سلطان إمبراطورية الإيلخان فعلا بالغزوات التى قام بها فى الغرب حيث اشتبك فى حرب مع صغار الأمراء الأتراك .
وفى العشرينيات ، امتدت أسباب القلق من إمبراطورية الإيلخان إلى الأناضول ( فرّ تيمورتاش إلى مصر عام ٧٢٨ هـ = ١٣٢٨ م ) . وضاعت الأقاليم المفتوحة ونجح القره مانيون فى الاستيلاء على قونية ، ولكنهم احتفظوا بمدينة لارندة قصبة لهم .
وفى خلال القرن الرابع عشر الميلادى امتد حكم القره مانيين غرباً إلى جنوبى الأناضول ، وبذلك اتصلوا بالدول التركية التى كانت تنشأ فى غربى الأناضول .

واستمر انحلال إمبراطورية الإيلخان ، فأعلن حكام المغول استقلالهم ونادوا بأنفسهم أمراء ( أو سلاطين ) للروم ، وسعوا إلى الاستعانة بسلاطين مصر المماليك . وفى عام ١٣٧٥ قضى آخرهم على مملكة أرمينية الصغرى ، وأسست أسرة جديدة تسمى رمضان ( انظر هذه المادة ) دولة جديدة فى إقليم قيليقية بعد ذلك بقليل واتخذت أطنة عاصمة لها فى ظل السيادة المصرية . واستوطنت أسرة أخرى من التركمان هى ذو الغدر ( عربت باسم ذو القدر [ انظر هذه المادة ] ) فى منطقة طوروس الشرقية وتشمل أليستان وكانت أيضاً خاضعة للسيادة المصرية .

أما فى الغرب فإن إمارة الغازى عثمان وأحفاده العثمانيين ( انظر مادة « عثمانلى » ) قد امتدت رقعتها أكثر وأكثر على حساب ما بقى من أرض بوزنطية . وبعد أن أصبح شمالى فريجيا والإقليم الممتد حتى بحر مرمرة تابعين للعثمانيين سقطت مدن بروسه ( بروسا وبورصة فى ٦ أبريل سنة ١٣٢٦ ) ونيقية ( إزنيق فى ٢ مارس سنة ١٣٣١ ) ونيقوميديا ( إزنيقوميد ، وهى إزميد الآن ، سنة ١٣٣٧ ) فى أيدى أورخان بن عثمان . وأصبحت بروسة قصبة له . واستغل أورخان لمصلحته النزاع حول وراثة العرش فى إمارة قره سى المجاورة فضم أرضها عام ٧٣٦ هـ ( ١٣٣٦ م ) . وهكذا أصبح الساحل الجنوبى لبحر مرمرة أرضاً عثمانية ، ويشمل المنفذ إلى الدردنيل . وقد اقترنت المكاسب فى الأناضول — وكانت تتم عادة فى سلام — بالغزوات فى شبه جزيرة البلقان فى عهد مراد الأول . وبعد ارتقائه العرش بقليل عام ٧٦١ هـ ( ١٣٦٠ م ) ظفر بأنقرة ، وكانت خاضعة اسمياً للحكام المغول ، وفيما بعد لخلفائهم أمراء الروم (سيواس) ، بيد أنها كان يحكمها فعلا رؤساء نقابات أرباب الحرف التى يتكون منها اتحاد الإخوان ( انظر مادة « أخى » ) وكانت مستقلة فى الواقع . وظفر مراد بعد مدة بإمارة حميد سنة ٧٨٣ هـ ( ١٣٨١م ) وبذلك مدّ رقعة الأرض العثمانية كثيراً إلى الشرق وإلى الجنوب، وضم بايزيد الأول ، ابن مراد وخلفه ، جميع إمارات التركمان الأناضولية عقب جلوسه على العرش بوقت قصير عام ٧٩٢ هـ ( ١٣٨٩ م ) وتشمل هذه الإمارات قره مان وأملاك الحكام المغول . ومهما يكن من أمر فقد أدى ذلك إلى هجوم قام به تيمور وهزم بايزيد الأول فى وقعة قرب أنقرة يوم ١٩ ذى الحجة سنة ٨٠٤ هـ ( ٢٠ يولية سنة ١٤٠٢ م ) . وأعاد تيمور حكام الأناضول الذين خلعوا ؛ وبصرف النظر عن الأرض العثمانية الأصلية ، فإنه لم يبق فى أيدى العثمانيين سوى الأرض المغولية الأصلية فى شمال شرقى الأناضول . ومن هناك وحّد محمد الأول الإمبراطورية مرة أخرى ، واندمجت إمارات الأناضول الغربية شيئاً فشيئاً فى الإمبراطورية العثمانية أيام مراد الثانى . ولم يبق للعثمانيين من منافس سوى قره مان . وأتم محمد الثانى بن مراد استكمال الأرض العثمانية فى الأناضول بعد أن حصل لها على قاعدة طبيعية بفتح القسطنطينية فى ٢٩ مايو سنة

١٤٥٣ م ، وقضى على إمبراطورية أطرابزندة سنة ١٤٦١ ، وعلى إمارة قره مان عام ١٤٦٧ وضمهما إلى الإمبراطورية العثمانية ، وفشلت المحاولة التي قام بها الحاكم التركماني أوزون حسن من بيت الآق قويونلي لإكراه محمد على التخلي عن الإمارات التي ضمت إلى إمبراطوريته وخسر معركة ترجان ( شرق إرزنجان ، سنة ٨٧٨ هـ = ١٤٧٣ م ) ، وتمت سيطرة العثمانيين على الأناضول في الشرق عندما أدمج سليم الأول حفيد محمد سنة ٩٢١ هـ ( ١٥١٥ م ) إمارة ذي القدر في الإمبراطورية ، وفتح ديار بكر ، وعندما نزل بإمارة رمضان أوغللري ( في قيليقية ) إلى مرتبة الإقطاعية وفاز بولاء زعماء الأكراد السنيين : وامتد سلطانه في الشمال إلى سفوح الجبال في القوقاز بفضل الحملات التي قام بها سلاطين آل عثمان وقوادهم على فارس ، وكانت هذه الحملات موجهة بصفة عامة إلى الشمال الشرقي ( سليمان سنة ٩٤٠ هـ = ١٥٣٤ م ، وسنة ٩٥٥ — ٩٥٦ هـ = ١٥٤٨ — ١٥٤٩ م ، وسر عسكر مصطفى باشا سنة ٩٨٦ هـ = ١٥٧٨ م ، ضد جورجيا ، ومراد الرابع سنة ١٠٤٥ هـ = ١٣٦٤ م ضد أريوان ) . وظلت الأناضول بأسرها منذ ذاك في حوزة العثمانيين بلا منازع ، وقد سيطرت عليها في أيامنا الجمهورية التركية ،

والتغيير الوحيد الذي طرأ في السنوات الأخيرة هو خروج سناجق قارص وأردهان وباطوم من يدها ، فقد أصبحت تابعة لروسيا بمقتضى معاهدة برلين المعقودة في ١٣ يولية سنة ١٨٧٨ التي أيدت في هذا الخصوص صلح سانستيفانو المعقود في ٣ مارس سنة ١٨٧٨ ، ولكن صلح برست — ليتوفسك ( ٣ مارس سنة ١٩١٨ ) أعاد هذه الممتلكات إلى تركية . واعتمد هذا أخيراً ( باستثناء مدينة باطوم وأرضاً صغيرة خلفها تعرف اليوم باسم أجَر ستان ) فقد صدقت عليه روسيا بمعاهدة موسكو ( ١٦ مارس سنة ١٩٢١ ) وجمهوريات جورجيا وأرمينية وآذربيجان السوفييتية — التي كانت لا تزال وقتذاك مستقلة — بمقتضى معاهدة قارص المعقودة في ١٣ أكتوبر سنة ١٩٢١ ( انظر G. Jaschke : *Geschichte de russischtürkischen Kaukasusgrenze* *Archic des Volkerrechts* ، سنة ١٩٥٣ ، ص ١٩٨ — ٢٠٦ ) : وتنازلت سورية بمقتضى المعاهدة الفرنسية التركية التي عقدت في ٢٣ يونية سنة ١٩٣٩ ، عن سنجق الإسكندرونة لتركية وضم إلى أرضها باعتباره ولاية خطاي الثالثة والستين ،

### ٣ — التقسيم السياسي للأناضول :

التنظيم العثماني الأول : اتسعت رقعة الإمبراطورية العثمانية بسرعة حتى أصبح من الضروري تقسيمها إلى أقاليم سياسية . وكانت هذه الأقاليم في البداية مجرد سناجق للفرسان الإقطاعيين ( انظر مادة « سنجق » ) أو لواءات ، كان يحكمها سنجق بك أو أمير لواء ( سنجق بكي أو مير لواء ) ، وفي عهد أورخان ، ثاني السلاطين العثمانيين ، كان ثمة أربعة من هذه اللواءات هي : (١) سلطان أويوكي ( انظر هذه المادة ) التي اشتملت على الأرض الأصلية للعثمانيين حول إسكيشهر وسگود ، (٢)

خداوندگار ( إيلى ) « بلد الحاكم » وكان يتولى شئون الحكم فيها الوالى بنفسه بما فى ذلك بروسه وإزنيق . (٣) خوجه — إيلى ( انظر هذه المادة ) وهو إقطاع منحه أورخان قائد جيوشه آقچه‌خوجه، فقد أقطعه شبه جزيرة بيثنيا مع إزميد ؛ (٤) قره‌سى — إيلى ( انظر هذه المادة )، وهى إمارة قره سى السابقة بما فيها باليكسرى وبرغمة . ووحدت الممتلكات العثمانية فى ولاية واحدة ( إيالة ثم ولاية ) على كل جانب من المضايق وذلك فى عهد مراد الأول عند ما اتسعت رقعة الإمبراطورية بعد الفتوح التى تمت فى شبه جزيرة البلقان ومناطق أخرى من الأناضول ، وحكم كل ولاية پاشا يلقب بلقب بكلر بكى ( وال فيما بعد ) . وهكذا كانت فى البداية ولايتان هما الأناضول ( أناطولى ثم أصبحت تنطق الأناضول فيما بعد ) والروملى ( روم — إيلى ) . وكانت كل ولاية منهما تنقسم إلى سناجق أو لواءات . ولما أصبحت الإمارات التركية فى الأناضول جزءاً من الإمبراطورية العثمانية قسمت إلى مثل هذه السناجق ، بيد أنها احتفظت بأسمائها الأصلية . وعلى هذا يتضح النمو التدريجى للإمبراطورية فى أقسامها السياسية . ولما توغل العثمانيون من بعد فى الشرق أكثر من ذلك أيام بايزيد الأول، وبخاصة فى عهدى محمد الثانى وسليم الأول ، لم تعد المناطق المكتسبة حديثاً مجرد سناجق فى إيالة الأناضول بل أصبحت إيالات قائمة برأسها . وإلى جانب هذا التقسيم إلى إيالات وسناجق كان هناك تقسيم منفصل مستقل عنه إلى أقضية كل منها يحكمه قاض . زد على

ذلك أنه كانت هناك ممتلكات ( حكومت ) تحكمها بيوت حاكمة محلية ، تتبع مباشرة الباب العالى ؛ وأخيراً وطدت القوانين التى أصدرها السلطان سليمان الأول القانونى دعائم هذا النظام بأسره ؛ وطبقاً لهذه القوانين ( انظر النسخة المطبوعة التى نشرها كاتب چلبى باسم جهاننما ؛ وانظر أيضاً J.V. Hammer : *Des osmanischen Reiches Staats-verfassung und Staatsverwaltung* ، جـ ٢ ، ص ٢٤٩ وما بعدها ؛ P. A. V. Tischendorf : *Das Lehnswesen in den muslimischen Staaten*، ليپسك سنة ١٨٧٢ ، ص ٦٢ وما بعدها ) ، كان فى الأناضول الإيالات التالية : (١) أطنه ( ٦٠١ وورد ذكرها أيضاً باسم سنجق حلب) ، (٢) أناطولى ( ٦٣٠ ، انظر أيضاً المادة التالية عن أناطولى ) (٣) جزء من چلدر ( ٤٠٨ ، ومن بعد : أخسكه فى القوقاز ) ، (٤) ديار بكر ( ٤٣٦ ) ، (٥) أرزن روم ( أرضروم ، ٤٢٢ ) ، (٦) قره مان ( قونية ، ص ٦١٤ ) ، (٧) قارص ( ٤٠٧ ) ، (٨) ذو القدرية ( مرعش ، ٥٩٨ ) ، (٩) الرَّقّة ( أورفه ، ٤٤٣ ) ، (١٠) سيواس ( وتسمى أيضاً الروم فقط، ٦٢٢ )، (١١) طِرَابْزُون ( طَرَابْزُون ٤٢٩ ) ، (١٢) وان ( ٤١١ ) ، (١٣) ومن إيالة حلب : سنجق أنطاكية ( ٥٩٥ ، وهى خطاى الحديثة ) وسنجق بيره ( بيره جك، ٥٩٧ ) وسنجق كيلِس ( ٥٩٨ ) ، (١٤) فى الأناضول الغربية : سنجق بيغا (٦٦٧) ،

وسنجق قره سى ( ٦٦١ ) وسنجق صغله ( إزمير ، ٦٦٧ ) ومناطق إيج إيل ( سلفكه ) وعلائية بما فى ذلك جزيرة قبرس على الساحل الجنوبى ؛ وكان يحكمها قبودان باشا : ( انظر المواد الخاصة بكل واحدة مما تقدم ) .

وتمسك الأتراك أولا بهذا التقسيم فى جوهره حتى مستهل القرن التاسع عشر على الرغم من أن بعض الباشوات المحليين ثاروا فى عهود الحكومات المركزية الضعيفة وحاولوا أن يبسطوا سلطانهم إلى ما وراء ولاياتهم الأصلية : وعرف هؤلاء الحكام الذين استقلوا بالسلطة وأسسوا أسرات حاكمة باسم «أمراء الوديان » (دره بكى[انظر هذه المادة] ) : ولم يعودوا مجرد عمال مدنيين بل ولاة تابعين للباب العالى ، واعترف بهم ولاة على كره وكانوا يزودون السلطان بالجنود : وكان حكمهم بوجه عام يعود على البلاد بالخير ، ذلك أنه كانت لهم مصلحة فى رخاء بلادهم، بينما كان الولاة الذين يعينهم الباب العالى معرضين للتغيير كثيراً فكان لاهم لهم إلا جمع الثروة لأنفسهم بأسرع ما يمكن . وشهد القرن الثامن عشر بصفة خاصة تطور العديد من هذه الولايات فى الأناضول، مثل ولاية قره عثمان فى إقليم إيجه ، وولاية چاپان ( أو چاپار ) فى منطقة وسط قيزيل إيرماق الأوسط ( حاليس ) .

**التنظيمات** : ألغى محمود الثانى، خلال الإصلاحات التى قام بها، ولايات الدره بكى ، وفى خلال العهود التالية للتنظيمات نص القانون الصادر فى ٧ جمادى الآخرة سنة ١٢٨١ هـ ( ٨ نوفمبر سنة ١٨٦٤ ) على تقسيم جديد للإمبراطورية على الأنماط الأوروبية : وقامت من ثم ولايات وسناجق وأقضية ، ورفع كثير من السناجق القديمة ــ وبخاصة الواقعة فى إيالة الأناضول، ثم السناجق التى تقع فى إيالة أرضروم (سنة ١٨٧٥)ــ إلى مرتبة الولايات ، ثم قسمت إلى سناجق أصغر . وبعض إيالات أخرى أصغر حجما تُبِّعت لولاية واعتبرت سناجق : وبعد شىء من التذبذب أصبحت الأناضول تتكون من الولايات التالية(فى رواية أوردها Cuinet : *La Turquie d'asie* باريس سنة ١٨٩٠ ) : (١) أطنه (٢) أنقره (٣) آيدين ( سميرنا ، إزمير ) (٤) بدليس (٥) دياربكر (٦) أرضروم (٧) سنجقى مرعش وأورفه من أعمال ولاية حلب وبعض الأقضية أيضا (٨) بعض الأقضية والنواحى فى ولاية إستانبول (٩) قسطمونى (١٠) خداوندگار ( بروسة ) (١١) قونية (١٢) معمورة العزيز ( خرپوت منذ عام ١٨٨٠ ) (١٣) سيواس (١٤) طرابزون (١٥) وان والسنجقين المستقلين (١٦) بيغا (١٧) إزميد ( انظر المواد الخاصة بكل ولاية مما سبق ) .

وظل هذا التقسيم معمولا به، مع بعض التعديلات، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى .

**عهد الجمهورية التركية** : ألغيت الولايات ورفعت السناجق إلى مرتبة ولايات ؛ وأثناء إصلاح اللغة سميت «إيل» ، واختلف عددها : ولم يكن يوجد يوم ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٣٥ سوى ٥٧ ولاية ؛ وفى نهاية عام ١٩٣٥ أنشئت خمس ولايات أخرى من أقضية الولايات

المجاورة ( تعرف الآن : « إيليجه » ) ، وأضيفت إليها عام ١٩٣٩ ولاية خطاى (تنازلت عنها حكومة الانتداب الفرنسية فى سورية ، انظر ما سبق ) لتكون الولاية الثالثة والستين : ( وقد أحصى G. Jaschke فى كتابه *Türkei* ، طبعة برلين سنة ١٩٤١ ، ص ٢٢ — ٢٤ الولايات الثلاث والستين فى أول يناير سنة ١٩٤٠ هى والأقضية التابعة لها وقتذاك ) ؛ وفى عام ١٩٥٣ أضيفت عشاق لتصبح الولاية الرابعة والستين : وفى الرابع من يناير سنة ١٩٥٤ كان مجموع أراضى الدولة التركية يتكون من ٦٤ إيالة ( لم يكن بينها إلا أربع إيالات فى الجزء الأوروبى من تركية ، أما الستون إيالة الأخرى فهى فى الأناضول ) و ٥٢٣ قضاء : ومهما يكن من أمر فإن من بين الإيالات الأناضولية نجد أن إيالة چناق قلعة يقع جانب منها على أرض أوروپية، على أن إيالة إستانبول تقع أساسا فى أوروپا .

وتتجمع الإيالات جغرافياً فى المناطق الثمان الآتية ( « بولگه » ) : (١) ساحل البحر الأسود: إيالات طرابزون وأوردو وريزه وزنغولداق وگيرسون وصامسون وسينوب وقسطمونى وبولى وچوره (٢) ساحل بحر مرمرة وبحر ايجه : الأجزاء الأسيوية من إيالات إستانبول ( أقضية إسكودار وقاضى كوى وبايكوز وأطه لر وقارتال وشيله ويالووا ) وچناق قلعه ( أقضية چناق قلعه وأيواجق وبيغا وبايرامچ وبوزكاده وإزينه ولاپسيكى ويليجه ) وإيالات إزمير وقوجه إيلى : ( إزميد ) وآيدين وباليكسر وبورسه ومانيسا (٣) ساحل البحر المتوسط : إيالات خطاى ( الإسكندرونة ) وسيحان ( أطنه ) وإيشيل ( سلفكه ) وأنطاليه (٤) تركية أوروپا : الإيالات الأوروپية وهى إستانبول (قضاءات بايوأوغلى وبشيكطاش وصارى يروفاتح وأيوب وأمينى أونكى وباقيركوى وچاتلجه وسلورى ) وچناق قلعة (أقضية إكيابات وغاليپولى وإمروز ) وإيالات قيرقلر إيلى وتكيرداغ وأدرنه (٥) الأناضول الغربية : إمارات دگيزلى وبيله جك وكوتاهية وأفيون قره حصار وإسپرطه وبوردور وإسكيشهر ، وقد عرفت منذ عام ١٩٥٣ باسم عشاق (٦) الأناضول الوسطى : إيالات توقاد وچورم وأماسية وقيصرى وملطية وأنقرة وچانقيرى ويوزغات وسيواس ومرعش ونگده وكرشهر وقونيه (٧) جنوب شرق الأناضول : إيالات غازى عينتاب وماردين وأورفه (٨) شرق الأناضول : إيالات قارص والازيك ودياربكر وكوموشخانه وأرضروم وأرزنجان وسعرد وبدليس وتونجلى وأكرى وموش وبيگكول ووان وحكارى.

٤ — السكان :

الأتراك وغير الأتراك : فى الوقت الذى وقع فيه الفتح التركى للأناضول كانت قد غدت من قبل هلينية . وكان إضفاء الصبغة الهلينية على مختلف الشعوب الأناضولية القديمة ( وقد بدأ فى عهود اليونان والرومان) قد تم خلال اعتناق المسيحية، ولم يبق آنذاك من الشعوب القديمة ( اللاز مثلا ) إلا من يعيشون فوق الجبال وبخاصة القريبة من سفوح التلال القوقازية : وكانت هذه المناطق فى الوقت

نفسه ملاذا للمهاجرين الذين بقيت بينهم الجماعات الدينية — مثل البولصيين — طوائف وشيعاً . ومهما يكن من أمر فإن الأناضول عندما جاء إليها الأتراك كانت — بصفة عامة — تتحدث باليونانية، وكانت — فى معظمها — منضمة إلى الكنيسة الأرثوذكسية البوزنطية. وظل الأرمن فى الشرق (وكانوا من القائلين بالطبيعة الواحدة ، غريغوريين) دون سواهم فى عزلة عن اليونانيين من الناحية الدينية ولم تمسهم الصبغة الهلينية . ولما كان الأرمن يشتغلون بالتجارة فمن الراجح أنهم كانوا قد انتشروا جهة الغرب حتى العاصمة فى العهود نفسها السابقة على الأتراك :

وجاء إلى الأناضول مع الأتراك قوم من وسط آسية يعتنقون دينا جديدا هو الإسلام ، ولعلهم كانوا فى البداية أقلية إذا قورنوا باليونانيين ولكنهم كانوا من الطبقات الحاكمة فى الأراضى التركية المحتلة ومن ثم نجحوا فى الانتشار . ولعل السبب فى هذا أن كثيرا من أفراد السكان القدامى — الذين انعدم الاتصال بينهم وبين مركزهم الروحى فى القسطنطينية — أحسوا بأنهم فى عزلة روحية فتحولوا إلى الإسلام . ولهذا السبب إندمجوا فى الأتراك : وقد تم هذا التحول فى بداية الأمر ببطء شديد . ومهما يكن من أمر فإنه يبدو أن السكان لم يكونوا قد أصبحوا أتراكا عندما قام ماركو پولو برحلة اخترق فيها الأناضول عام ١٢٧٢ م ( انظر E. Oberhummer : *Die Türken und das Osmanische Reich* ، ليپسك — برلين سنة ١٩١٧ ، ص ٤٢ ) . ومن جهة أخرى فإن وثائق بطريركية القسطنطينية تثبت بجلاء كما أوضح فاختر (A. Wachter : *Der Verfall das Grischentums in Kleinasien im WIV Jahrhundert* ، ليپسك سنة ١٩٠٣ ) أن مدّ المسيحية الأرثوذكسية قد انحسر بالتدريج وفقدت معه البلاد طابعها اليونانى تدريجا وبخاصة فى القرن الرابع عشر عندما احتلت الأناضول أعداد متزايدة من الأتراك . وقد يكون هذا راجعا إلى الهجرة من المناطق التركية المحتلة من جهة ، بيد أنه يرجع أيضا إلى الاندماج فى شعب الأتراك من جهة أخرى . ومهما يكن من أمر فإنه يجب التفريق بين الأقاليم التى توطن بها منذ أمد بعيد سكان من اليونان مثل المناطق الساحلية غربى الأناضول التى استمسكت بالثقافة اليونانية وبالمسيحية فى تشبث وإصرار عظيمين ( كما حدث فى تلك المناطق التى خضعت طويلا لحكم اليونان مثل أطرابزندة ) والأقاليم الواقعة فى الأناضول الوسطى بسكانها الذين تأثروا فى الظاهر بالهلينية واعتنقوا المسيحية ( وبخاصة فى شمال شرقى الأناضول حيث تولى الحكم فيها المغول الفارسيون الملقبون بالإيلخانية والذين مالوا إلى الإسلام منذ عهد غازان فحسب فترة ما بالحماسة المعروفة عن المرتدين عن دينهم ) ووجهت ضربة قاصمة للمسيحية فى الأناضول على يد تيمور ، الذى فعل مثل ما فعل فى كل مكان آخر ظهر فيه ، فترك السكان المسيحيين يشعرون بشدته وقسوته بعنف لا مثيل له .

وتحسن موقف المسيحيين عند ما كفل محمد الثانى للكنيسة الأورثوذكسية اليونانية وضعاً

آمنا فى الدولة العثمانية لأسباب سياسية بعد فتح القسطنطينية وجعل منها دعامة لإمبراطوريته جنباً إلى جنب مع مذهب السنيين فى الإسلام . وهكذا تحررت الطوائف المسيحية من اليونانيين ( انظر مادة « الروم » ) والأرمن ( انظر مادة « الأرمن » ) على السواء من عزلتهم الروحية ، وهم يحتفظون بأموالهم ومراكزهم حتى اليوم . والحق إن النظام المعروف باسم « الملل » ( انظر هذه المادة ) ــ الذى تمتعت بفضله الطوائف الدينية غير المسلمة فى داخل حدود الإمبراطورية العثمانية باستقلال ذاتى كبير ــ أنقذ هذه الطوائف من أن تتعرض لمزيد من الانكماش . وبهذا الأسلوب تطورت طريقة للمعايشة بالوفاق بين الجميع أثناء فترة ازدهار هذه الإمبراطورية كفلت العدالة للمسلمين وغير المسلمين على السواء . وفى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حدث انتعاش إيجابى للهلينية الأناضولية ، وكان الأرمن لا يزالون ينعتون بالملة الصادقه ( ملت صادقه ) فى القرن التاسع عشر . وكانت المناطق اللغوية والدينية ، بعامة ، شيئاً واحداً فيما عدا الأناضول الوسطى ( فى قونية وقيسارية ) حيث اختار اليونانيون التركية لغة تصلح للتزاوج الاجتماعى والحديث فى البيت ( بالكتابة اليونانية إلى حد ما ) ، بينما قبل الأرمن بوجه عام التركية لغة تزاوج اجتماعى ( بالحروف الأرمنية إلى حد ما ) وتمسكوا فى الوقت نفسه بالأرمنية ــ لغتهم الدينية ــ للحديث بها فى البيت .

وإلى جانب السكان الأتراك ، سواء كانوا من المقيمين بالمدينة أو من الفلاحين نجد ــ أو كنا نجد ــ عناصر بدوية وشبه بدوية ورعاة أغنام مهاجرين أيضاً فى الأناضول ، يدينون بالإسلام ، وإن كانوا من أجناس مختلفة ، ويتحدثون بلغات مختلفة: أتراكاً وأكراداً وچركس . أما الأتراك ( ويسمون يورروق وتركمان ؛ انظر هاتين المادتين ) فإن أصلهم محل جدل : فقد يكونون من التركمان الذين تمسكوا بنهجهم البدوى فى الحياة أو الباقين من أجناس تنحدر من أصول مختلفة استتركت ، وهم فى الغالب علويون من الناحية الدينية ، أى أنهم يعتقدون بمذهب شيعى من طراز معين أو لهم على الأقل ميول شيعية . أما الأكراد ( انظر هذه المادة ) ومعظمهم من المسلمين السنيين ، فقد آثروا الإقامة فى منطقة مغلقة فى الإيالات الجنوبية الشرقية . وأخيراً فإن الچركس ( انظر هذه المادة ) قد هاجر معظمهم من القوقاز فى العهد الذى امتد فيه الحكم الروسى المسيحى حتى شمل القوقاز . وإلى جانب هذه الطوائف كثيراً ما يلتقى المرء بمهاجرين مسلمين فى جميع أرجاء تركية وبخاصة من بلاد البلقان الذين آثروا أن يغادروا بلداً على رأسه حكومة مسيحية وأن يبحثوا عن وطن جديد فى تركية التى تدخل فى « دار الإسلام » . ومهما يكن من أمر فإن هؤلاء الناس ليسوا بدويين ، بل هم ممن اندمجوا فى حياة المدينة أو الريف الذى توطنوا فيه .

وتدهورت العلاقات الودية بعض الشىء بين المسلمين وغير المسلمين عندما بدأت السلطات

الغربية بالتدخل فى شئون تركية فى القرن التاسع عشر: وطالبت روسيا بمقتضى معاهدة كوچوك قينارجه (عام ١٧٧٤ م) بحق حماية الأهالى من المسيحيين الأرثوذكس فى تركية وأيقظت فيهم مشاعر الكراهية للأتراك. وكسبت القومية الوافدة من غربى أوروبا أرضاً بين القسم المسيحى من السكان؛ وكان رد الفعل التركى لهذا الحدث كراهية لهؤلاء المسيحيين سرعان ما انقلبت إلى بغض شديد. وشعر الأرمن أقوى شعور بوطأة هذه العاطفة، لأنهم باعتبارهم جيراناً لروسيا، كانوا — بصفة خاصة — عرضة للاتهام بأنهم يعملون فى خدمة الروس. وقد أدى الإصرار على تنفيذ الإصلاحات التى نصت عليها معاهدة برلين (عام ١٨٧٨ م) إلى صدام دموى مع الأكراد فى السنوات من ١٨٩٤—١٨٩٦. وحدث فى الحرب العالمية الأولى عقب غزو قام به الجيش القوقازى الروسى لإقليم وان أن سلك الشعب الأرمنى — فى نظر الأتراك — سلوكاً يفتقر إلى الولاء، فأجبر الأهالى الأرمن جميعاً على الرحيل إلى أرض الجزيرة وهلك منهم خلق كثير. وهاجر الباقون بعد الحرب. وفى عام ١٩١٩ نشبت حرب ضد اليونانيين، وكانت تؤيدهم بريطانيا العظمى، وذلك إثر احتلالهم إزمير وزحفهم حتى نهر سقاريا عام ١٩٢١: وهزم الأتراك بقيادة مصطفى كمال باشا الجيش اليونانى، فانسحب من الأناضول، وانسحب معه الجانب الأكبر من الأهالى اليونانيين. أما الباقون فقد تم تبادلهم بمقتضى معاهدة (٣٠ يناير سنة ١٩٢٣) مع الأهالى المسلمين من سكان اليونان (باستثناء الأتراك فى غربى تراقيا واليونانيين فى إستانبول). وبفضل هذا الإجراء أصبح ٩٠٪ من الأناضول بلداً تركياً و٩٩٪ من سكانها مسلمين. وإذا استثنينا العرب الذين يعيشون على الحدود السورية فإن الجيوب الصغيرة من المسلمين غير الأتراك تكاد لا تستطيع مقاومة التأثير التركى إلى ماشاء الله. وقد يتوقع المرء أيضاً التحول إلى التركية بالتدريج عن طريق الخدمة العسكرية وتأثير التعليم بالمدارس بين الأكراد الذين ليس لهم تراث ثقافى خاص.

**نهاية القرن التاسع عشر:** توضح الإحصاءات المنشورة على صفحتى ٥٣٠، ٥٣١ تعداد سكان الأناضول أثناء العقد الأخير من القرن الماضى حسب طوائفهم الدينية كما ذكره كوينيه V. Cuinet فى كتابه (انظر المصادر) على أساس «السالنامات» الإمبراطورية والإقليمية: لم يكن ثمة إحصاء رسمى للسكان فى ذلك العهد، ومن ثم فإن الأرقام الموضحة تعتمد إلى حد كبير على التقدير ولا تقوم على الأعداد الفعلية إلا إلى حد صغير، يضاف إلى هذا أن الأساس الذى اعتمد عليه فى هذه الإحصاءات لم يطبق فى الولايات المختلفة مما أدى إلى مزيد من عدم الدقة: ولدينا إحصائيات مفصلة لبعض هذه الولايات (بل إن لدينا فى بعض الحالات معلومات قائمة عن عدد الرجال والنساء) وبالنسبة للولايات الأخرى ليس لدينا إلا إحصائيات موجزة. وعلى هذا فإن مجرد ورود إحصائية قائمة بذاتها عن الشيعة واليزيدية فى بعض الولايات لا يعنى بالضرورة أنهم لا يوجدون فى ولايات أخرى. ومع ذلك فقد

تفيد الإحصاءات فى أن تعطى على الأقل صورة تقريبية للعناصر التى يتألف منها سكان الأناضول قبل الحرب العالمية الأولى؛

رموز للاختصار :

و = ولاية ؛ س = سنجق؛ ق = قضاء؛ ن = ناحية س: م = سنجق مستقل :

وفى حالة السناجق التابعة لولايتى إستانبول وحلب تضاف الحروف الأولى منهما (إست،وحل) بين قوسين ؛

وإذا أضفنا إلى ذلك عدد أفراد الطوائف غير الإسلامية فإن تكوين السكان حسب طوائفهم الدينية، يكون فى الوقت الذى قام فيه كوينيه Guinet بإحصائه (الأرقام والنسب المئوية الفعلية) كما يأتى :

| | | |
|---|---|---|
| مسلمون | ٩,٦٧٦,٧١٤ | ٧٨,٩٪ |
| غير مسلمين | ٢,٥٧٧,٧٤٥ | ٢١,١٪ |
| المجموع | ١٢,٢٥٤,٤٥٩ | ١٠٠٪ |

وكان هناك من بين غير المسلمين ٢,٤١٠,٢٧٢ مسيحياً من مختلف الملل .

وهذه الإحصاءات تبين بعض الخصائص التى تحتاج إلى إيضاح . وظاهر بصفة خاصة ارتفاع رقم عدد « الأقباط » ( ٢,٨٦٧ ) ولكن ليس هناك فعلا إلا عدد ضئيل جداً من الأقباط ( أى المسيحيين المصريين ) ، والحق إن الأتراك يقصدون عادة بكلمة « أقباط » الغجر من غير المسلمين وعلى هذا فإن عدد هؤلاء الأقباط يجب أن يضاف إلى عدد الغجر ( ٢,٨٦٧ + ٣٧,٧٥٢ = ٤٠,٦١٩ ) ؛

والعمود الخاص بإحصاء الأجانب لا يندرج تحته الأجانب بمعنى الكلمة فحسب بل يشمل أيضاً المواطنين العثمانيين المهاجرين ( يابانجى ) الذين لاموطن لهم فى الولاية موضوع الحديث ؛ ولايرد ذكر الفئتين كل على حدة إلا فى ولاية أرضروم ( ١,٢٢٠ أجنبى + ٤,٩٨٦ يابانجى = ٦,٢٠٦ ) ؛ والنسبة الغالبة هناك ( ١ : ٤ ) قد تكون صحيحة فى باقى الولايات ؛

أما فيما يختص بالسلالات فإن الإحصاءات توضح بجلاء أن الأرمن ( غريغوريين وكاثوليك وأرمن پروتستانت جميعاً = ١,١٤٢,٧٧٥ ) كانوا يتركزون فى بعض الولايات الشرقية (أرضروم وبدليس وسيواس ، وبدرجة أقل فى وان ومعمورة العزيز وديار بكر وأطنه ) على الرغم من أنهم كانوا حتى هناك أقلية بالقياس إلى المسلمين من الأهالى ( أتراكاً وأكراداً ) ؛ وبالنسبة لليونانيين يجب أن يضاف إلى الأرثوذكس ( ١,٠٤٢,٦١٢ - ٢٥,٨٩٠ من السريان الأرثوذكس = ١,٠١٦,٧٢٢ من اليونان الأرثوذكس ) القائلون بوحدة الكنيسة ( ١٦,٨١١ ) وكانوا يدرجون مع الكاثوليك فى هذه الإحصاءات ، وهكذا يصل مجموعهم إلى ١,٠٣٣,٥٣٣ نسمة ؛ وكانوا يحتشدون فى الأقضية التابعة لولاية إستانبول وفى ولايات خداوندگار وآيدين ( إزمير ) وطرابزون وبدرجة أقل فى سيواس وقونيه وأطنه ، كما كانوا أقلية فى كل مكان بالقياس إلى المسلمين ( وفى سيواس وأطنه بالقياس إلى الأرمن ) ؛ وأعسر من ذلك أن نصل إلى تكوين الأجناس فى هذه العناصر التى يتألف منها الأهالى المسلمون، لأن الإحصاءات بصفة عامة تعطى رقماً إجمالياً فقط ؛ ولم يرد ذكر الأجناس بالنسبة للمسلمين السنيين إلا فى بعض الولايات الشرقية على النحو التالى :

| | أتراك | أكراد | عرب | چركس | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|
| و: أطنه | ٩٣,٢٠٠ | ٣٩,٦٠٠ | ١٢,٠٠٠ | ١٣,٢٠٠ | ١٥٧,٠٠٠ |
| و: ديار بكر | ٣١٠,٦٤٤ | — | ٨,٠٠٠ | ١٠,٠٠٠ | ٣٢٨,٦٤٤ |
| سناجق و: حلب الأناضولية | ١٧٧,٠٤٨ | ١١٩,٥٨٨ | ١٢٣,٥٣٦ | ٤,٥٠٠ | ٤٢٤,٦٧٢ |
| و: معمورة العزيز | ٢٦٧,٦١٦ | ٥٤,٦٥٠ | — | — | ٣٢٢,٣٦٦ |
| و: وان | ٣٠,٥٠٠ | ٢١٠,٠٠٠ | — | ٠,٥٠٠ | ٢٤١,٠٠٠ |
| المجموع | ٨٧٩,٠٠٨ | ٤٢٣,٨٣٨ | ١٤٣,٥٣٦ | ٢٨,٢٠٠ | |

ويمكن للمرء أن يعرف — بالتخمين فحسب — إلى أى الأجناس ينتمى أفراد الطوائف المسلمة الذين يذكرون على حدة بين الفينة والفينة ( الشيعة عادة ) ويبلغ إجمالى عددها ٥٣٣,٦٧٧ نسمة ؛ وفى ولايتى وان وبدليس يرد ذكرهم على اعتبار أنهم يزيدية ( ٥,٤٠٠ + ٣,٨٦٣ = ٩,٢٦٣ ) ؛ وفى حالة ديار بكر يذكر أن الرقم ٦,٠٠٠ الدال على أفراد الطوائف المختلفة يتضمن أيضاً يزيدية ، وقد نفترض أن هؤلاء كانوا من الأكراد بصفة عامة . أما بالنسبة للآخرين فلعل الجانب الأكبر كان يتألف من الأتراك الشيعة ، والراجح أنهم كانوا فى المناطق العربية من العرب النصيرية أيضاً . وإذا طرحنا أعداد الشيعة واليزيدية والأكراد والچراكسة أيضاً يبقى الرقم ٨,٥٣٧,٨٦٣ ليدلنا على عدد الأتراك المفروض أنهم سنيون، وهو لا يزال مع ذلك يتضمن عناصر قليلة من الشيعة والسنيين غير الأتراك وكذلك من اللاز والمهاجرين من الولايات العثمانية السابقة التى خضعت لحكم النصارى. ولا بد أن يضاف إلى عدد العرب عدد لا يستهان به من النصارى من مختلف الطوائف كما يلى :

| | سريان أرثوذكس | سريان متحدون | كلدانيون متحدون | موارنة متحدون | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|
| و: أطنه | ٢٠,٩٠٠ | — | — | ٤,٥٣٩ | ٢٥,٤٣٩ |
| و. ديار بكر | ٤,٩٩٠ | — | — | — | ٤,٩٩٠ |
| و: بدليس | — | — | ٢,٦٠٠ | — | ٢,٦٠٠ |
| سناجق و. حلب الأناضولية | — | ١٣,٦٨٧ | ٩,٨٦٥ | — | ٢٣,٥٥٢ |
| و. وان | — | — | ٦,٠٠٢ | — | ٦,٠٠٢ |
| المجموع | ٢٥,٨٩٠ | ١٣,٦٨٧ | ١٨,٤٦٧ | ٤,٥٣٩ | ٦٢,٥٨٣ |

وبإضافة مجموع المنكرين لوحدة الكنيسة واليعقوبيين والكلدانيين والنساطرة ( ١٦٨,٧٠٦ ) نصل إلى رقم إجمالى قدره ٢٣١,٢٨٩ للعرب النصارى من طوائف مختلفة : ومهما يكن من أمر فإن من بين هؤلاء بعض الكلدانيين والنساطرة ، كما يجب أن يضاف بعض الكلدانيين القائلين بوحدة الكنيسة إلى الأكراد : وقد نفترض فى هذه الإحصاءات أن الـ ٢٦٧٥ كاثوليكياً الذين لم يدرجوا فى عدد القائلين بوحدة الكنيسة كانوا فى الغالب لاتين ، أى غربيين ( مبشرين ... إلخ ) لهم جنسية عثمانية أو بدون هذه الجنسية ، ولم يدرجوا تحت عنوان « أجانب » .



| | مسلمون • شيعة ويزيدية | يونانيون أرثوذكس | أرمن غريغوريون | أرمن كاثوليك | أرمن بروتستانت | كاثوليك آخرون من القائلين بوحدة الكنيسة ولاتين | يعقوبيون وكلدانيون ونساطرة منكرون لوحدة الكنيسة | يهود | أقباط | غجر | أجانب آخرون | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ق. أطه لر (إست) | ٢ر٩٠٠ | ٥ر٠١٠ | ١ر٣٠٠ | ٣٠٠ | — | ٩٠٣ | — | — | — | — | — | ١٠ر٥٠٣ |
| و. أطه ... ... | ١٥٨ر٠٠٠<br>•٥٦ر٠٠٠ | ٦٧ر١٠٠ | ٦٩ر٣٠٠ | ١١ر٥٥٠ | ١٦ر٦٠٠ | ٤ر٥٣٩ | — | — | — | ١٦ر٠٥٠ | ٤ر٤٠٠ | ٤٠٣ر٥٣٩ |
| و. أنقرة ... ... | ٧٦٨ر١١٩ | ٣٤ر٠٠٩ | ٨٣ر٠٦٣ | ٨ر٧٨٤ | ٢ر٤٥١ | — | — | ٤٧٨ | — | ٩٩٧ | — | ٨٩٢ر٩٠١ |
| ق. أنطاكية (سل.) | ٤٦ر٠٠٠ | ١ر٠٠٠ | ٢ر٠٨٤ | ٢ر٥٠٠ | — | ٦ر٥٠٠ | ٤ر٥٠٠ | ٢٦٦ | — | — | — | ٦٢ر٨٥٠ |
| و. آيدين (إزمير) | ١ر٠٩٣ر٣٣٤ | ٢٠٨ر٢٨٣ | ١٤ر١٠٣ | ٧٣٧ | ٢٦٥ | ١ر١٧٧ | — | ٢٢ر٥١٦ | — | — | ٥٦ر٠٦٢ | ١ر٣٩٦ر٤٧٧ |
| ق. عينتاب (سل.) | ٦٥ر٠٨٥ | ٤ر٠٠٠ | ٢ر٠٤٦ | ٢ر٠٠٠ | — | ٦ر٥٠٠ | ٥ر٩٠٦ | ٨٥٧ | — | — | ٥٩٤ | ٨٦ر٩٨٨ |
| ق. بايغوز (إست)... | ٥ر٤٤٤ | ٢ر١٥٠ | ١ر٩٠٠ | — | — | — | — | — | — | — | — | ٩ر٤٩٤ |
| س. م. بيغا... ... | ١٠٦ر٥٨٣ | ١٧ر٥٨٥ | ١ر٦٣٦ | — | ٦٠ | ٩٢ | — | ٢ر٩٨٨ | — | — | ٤٩٤ | ١٢٩ر٤٣٨ |
| و. بدليس... ... | ٢٥٤ر٠٠٠<br>•٥٣ر٨٦٣ | ٢١٠ | ١٢٥ر٦٠٠ | ٣ر٨٤٠ | ١ر٩٥٠ | ٢ر٦٠٠ | ٦ر١٩٠ | — | ٣٧٢ | — | — | ٣٩٨ر٦٢٥ |
| و. ديار بكر ... | ٣٢٨ر٦٤٤<br>•٦ر٠٠٠ | ١٤ر٢٤٠ | ٥٧ر٨٩٠ | ١٠ر١٧٠ | ١١ر٠٦٩ | ٢٠٦ | ٣٨ر٩٧٤ | ١ر٢٦٩ | — | ٣ر٠٠٠ | — | ٤٧١ر٤٦٢ |
| و. أرضروم ... | ٥٠٠ر٧٨٢ | ٣ر٧٢٥ | ١٢٠ر٢٧٣ | ١٢ر٠٢٢ | ٢ر٦٧٢ | — | — | ٦ | ١٦ | — | ٦ر٢٠٦ | ٦٤٥ر٧٠٢ |
| ق. كيزه (إست) ... | ١٤ر٠٠٠ | ٥ر١٠٠ | — | — | — | — | — | — | — | — | ١٥٠ | ١٩ر٢٥٠ |
| و. خداوندكار (بروسه) | ١ر٢٩٦ر٥٩٣ | ٢٣٠ر٧١١ | ٨٥ر٣٥٤ | ٣ر٠٣٣ | ٦٠٤ | — | — | ٣ر٢٢٥ | — | — | ٧ر٣١٩ | ١ر٦٢٦ر٨٣٩ |
| ق. الإسكندرونة (سل) | ١٢ر٥٠٠ | ١ر٠٠٠ | ١ر١٤٢ | ١ر٥٠٠ | — | ٤ر١٤٦ | ٣ر٠٠٠ | ٤٢ | — | — | — | ٢٣ر٣٣٠ |
| س. م. إزميد ... | ١٢٩ر٧١٥ | ٤٠ر٧٩٥ | ٤٦ر٣٠٨ | ٣٩٠ | ١ر٩٣٧ | — | — | ٢ر٥٠٠ | — | ١ر١١٥ | — | ٢٢٢ر٧٦٠ |
| ق. قاضي كوي (إست) | ٩ر٣٧٤ | ٨ر١٣٧ | ١٠ر٤٨٠ | ٢٠٠ | ١٠٠ | — | — | ٤٥٠ | — | ٢٩٠ | ٣ر١٨٠ | ٣٢ر٢١١ |
| ق. قاتلجه (إست) | ١٦ر٧٩٦ | ٣ر٣٨٧ | ٤ر٠٨٠ | — | — | — | — | ١٢٠ | — | — | ٨٠٠ | ٢٥ر١٨٣ |
| ق. قارتال (إست) | ١٠ر٨٧٠ | ٥ر٠٠٠ | ٢ر٢٠٠ | ١٨٠ | — | — | — | — | — | — | ٥٠ | ١٨ر٣٠٠ |
| و. قسطموني ... | ٩٩٢ر٦٧٩ | ٢١ر٥٠٧ | ٢ر٦١٧ | ٣٠ | — | — | — | — | ٢ر٠٧٩ | — | — | ١ر٠١٨ر٩١٢ |
| ق. كلس (سل.) | ٧٣ر٥٢٠ | ١ر٠٠٠ | ١ر٥٤٧ | ١ر٣٠٠ | — | ٢ر٧٧٤ | ٣ر٠٠٠ | ٧٤٧ | — | — | — | ٨٣ر٨٨٨ |
| و. قونية ... | ٩٨٩ر٢٠٠ | ٧٣ر٠٠٠ | ٩ر٧٠٠ | — | — | — | — | ٦٠٠ | ٤٠٠ | ١٥ر٠٠٠ | ١٠٠ | ١ر٠٨٨ر٠٠٠ |
| و. معمورة العزيز (خربوت) | ٣٢٢ر٣٦٦<br>•١٨٢ر٥٨٠ | ٦٥٠ | ٦١ر٩٨٣ | ١ر٦٧٥ | ٦ر٠٦٠ | — | — | — | — | — | — | ٥٧٥ر٣١٤ |
| س. مرعش (سل.) | ١٣٤ر٤٣٨ | ٥ر٥٠٥ | ١ر٨٥٠ | ٢ر٤١٣ | ٧ر٨٠٦ | ١٨ر٥٠٥ | ٨ر٩١٨ | ٣٦٨ | — | — | — | ١٧٩ر٨٥٣ |
| و. سيواس | ٥٥٩ر٦٨٠<br>•٢٧٩ر٨٣٤ | ٧٦ر٠٦٨ | ١٢٩ر٥٢٣ | ١٠ر٤٧٧ | ٣٠ر٤٣٣ | — | — | — | — | — | — | ١ر٠٨٦ر٠١٥ |
| ق. شيلة (إست) | ١٥ر٧٥٠ | ٣ر٢٠٠ | ٨٠٠ | — | — | — | — | — | — | — | — | ١٩ر٧٥٠ |
| و. طرابزون | ٨٠٦ر٧٠٠ | ١٩٣ر٠٠٠ | ٤٤ر١٠٠ | ٢ر٣٠٠ | ٨٠٠ | ٤٠٠ | — | ٤٠٠ | — | — | — | ١ر٠٤٧ر٧٠٠ |
| س. أورفه (سل.) | ١٢٢ر٦٦٥ | ٥ر٠٦٠ | ٢ر٠٠٠ | ٢ر٤٣٧ | ٢ر٠٠٠ | ٢ر٧٣٨ | ٦ر٢١٨ | ٣٦٧ | — | — | — | ١٤٣ر٤٨٥ |
| ق. إسكودار (إست) | ٧١ر٢١٠ | ١٢ر١٨٠ | ١٥ر٨٠٠ | ٢٥٠ | ٢٥٠ | — | — | ٥ر١٠٠ | — | ٧٠٠ | ٢٠٠ | ١٠٥ر٦٩٠ |
| و. وان ... ... | ٢٤١ر٠٠٠<br>•٥٥ر٤٠٠ | — | ٧٩ر٠٠٠ | ٧٠٨ | ٢٩٠ | ٦ر٠٠٢ | ٩٢ر٠٠٠ | ٥ر٠٠٠ | — | ٦٠٠ | — | ٤٣٠ر٠٠٠ |
| | ٩ر٦٧٦ر٧١٤<br>+٩ر١٤٣ر٠٣٧<br>•٥٣٣ر٦٧٧ | ١ر٠٤٢ر٦١٢ | ٩٧٧ر٦٧٩ | ١٩ر٧٤٩ | ٨٥ر٣٤٧ | ٥٦ر١٧٩ | ١٦٨ر٧٠٦ | ٤٧ر٢٩٩ | ٣ر٨٦٧ | ٣٧ر٧٥٢ | ٧٩ر٥٥٥ | ١٢ر٢٥٤ر٤٥٩ |

وعلى هذا يكون لدينا فى عهد كوينيه Guinet على وجه التقريب الصورة التالية للتكوين السلالى للأناضول:

| | سنيون | شيعة | يزيدية | نصارى | يهود | مجهولو الملة وأجانب | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| أتراك | ٨,٥٤٧,٨٦٣ | ٤٦٢,٤١٤ ؟ | — | — | — | — | ٩,٠١٠,٢٧٧ |
| أكراد | ٤٢٤,١٣٨ | ؟ | ٩,٢٦٣ ؟ | ؟ | — | — | ٤٣٣,٤٠١ |
| عرب | ١٤٣,٥٣٦ | ٦٢,٠٠٠ ؟ | — | ٢٣١,٢٨٩ ؟ | — | — | ٤٣٦,٨٢٥ |
| چركس | ٢٧,٥٠٠ | — | — | — | — | — | ٢٧,٥٠٠ |
| يونانيون | — | — | — | ١,٠٣٣,٥٣٣ | — | — | ١,٠٣٣,٥٣٣ |
| أرمن | — | — | — | ١,١٤٢,٧٧٥ | — | — | ١,١٤٢,٧٧٥ |
| يهود | — | — | — | — | ٤٧,٢٩٩ | — | ٤٧,٢٩٩ |
| غجر | — | — | — | — | — | ٤٠,٦١٩ | ٤٠,٦١٩ |
| مجهولو الملة وأجانب | — | — | — | ٢,٦٧٥ | — | ٧٩,٥٥٥ | ٨٢,٢٣٠ |
| المجموع | ٩,١٤٣,٠٣٧ | ٥٢٤,٤١٤ | ٩,٢٦٣ | ٢,٤١٠,٢٧٢ | ٤٧,٢٩٩ | ١٢٠,١٧٤ | ١٢,٢٥٤,٤٥٩ |

ومن السهل الحصول على الأرقام الواردة بإحصاءات رسمية عن الجمهورية التركية ، وهى إحصاءات أعوام : ١٩٢٧ و ١٩٣٥ و ١٩٤٠ و ١٩٤٥ و ١٩٥٠ ، بيد أن الإحصاء الأخير لم يقدم إلا بصفة « مؤقتة » : ويمكن العثور على الأرقام المعينة فى المواد الخاصة بعواصم الولايات المختلفة التى أحصيناها فيما سبق ، قسم ٣ الفقرة الأخيرة .

ومجموع عدد السكان عام ١٩٤٥ هو ١٨,٧٩٠,١٧٤ نسمة ، بلغ تعدادهم عام ١٩٥٠ : ٢٠,٩٣٤,٦٧٠ نسمة ، وكان منهم فى تعداد ١٩٤٥ ١,٤٩٦,٦١٢ نسمة فى تركية أوربا و ١٧,٢٩٣,٥٦٢ نسمة فى الأناضول ؛ وفى سنة ١٩٥٠ كان فى تركية أوربا ١,٥٩٨,٢٥٥ نسمة وفى الأناضول : ١٩,٣٣٦,٤١٥ نسمة .

وتوجد الأرقام النهائية لتعداد سكان بعض المدن عام ١٩٥٠ : وطبقاً لهذه الإحصاءات يكون هناك خمس مدن بها ما ينوف على ١٠٠,٠٠٠ من

الأهالى : إستانبول ( ١,٠٠٠,٠٢٢ نسمة ) ، وأنقرة ( ٢٨٦,٧٨١ نسمة ) ، وإزمير (٢٣٠,٥٠٨ نسمة ) ، وأطنه ( ١١٧,٧٩٩ نسمة ) ، وبورسة ( ١٠٠,٠٠٧ نسمة ) ، والمدن الست التالية يتراوح عدد سكانها بين ٥٠,٠٠٠ نسمة و ١٠٠,٠٠٠نسمة وهى : إسكيشهر ( ٨٨,٤٥٩ نسمة ) وغازى عيناب ( ٧٢,٧٤٣ نسمة ) ، وقيصرى (٦٥,٤٨٩ نسمة ) ، وقونية ( ٦٤,٥٠٩ نسمة ) ، وأرضروم (٥٤,٣٦٠ نسمة ) ، وسيواس ( ٥٢,٢٦٩ نسمة )،

وهناك أيضاً إحصائيات بتوزيع السكان بين المدن والريف عن عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٠: وإليك النسبة المئوية التى حسبت خصيصاً لأجل هذه المادة:

| | عام ١٩٤٥ | | عام ١٩٥٠ | |
|---|---|---|---|---|
| فى المدن | ٤,٦٨٧,١٠٢ | ٢٥,٠٦٪ | ٥,٢٦٧,٦٩٥ | ٢٥,١٦٪ |
| فى الريف | ١٤,١٠٣,٠٧٢ | ٧٤,٩٤٪ | ١٥,٦٦٦,٩٧٥ | ٧٤,٨٤٪ |
| المجموع | ١٨,٧٩٠,١٧٤ | ١٠٠٪ | ٢٠,٩٣٤,٦٧٠ | ١٠٠٪ |

وإذا قارنا هذا بمجموع مساحة تركية التى تبلغ ٧٦٧,١١٩ كيلومتراً مربعاً فإنه يدل على أن كثافة السكان تبلغ ٢٤,٤٩ فى الكيلومتر المربع عن عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٠ ؛ والنسبة المئوية الرسمية لتعداد السكان فى المدن والريف (كلا منهما كوحدة كاملة وطبقاً لإحصائيات الولايات على حدة) ليس من الميسور الحصول عليها إلا بالنسبة لعام ١٩٣٥ . وطبقاً لإحصاء ذلك العام كان ٢٣,٥٪ من السكان وقتذاك يعيشون فى المدن و٧٦,٥٪ منهم يعيشون فى الريف ؛ وبهذه الأرقام يجب أن نضع فى الاعتبار أن كل مكان فيه تشكيلات بلدية ( بلديه تشكيلاتى ) يعد مدينة وفقاً للقانون الصادر فى سنة ١٩٣٠ ؛ ويجب أن تنشأ هيئة من هذه التشكيلات البلدية فى كل الأماكن التى يزيد تعداد السكان فيها عن ٢,٠٠٠ نسمة، وكذلك فى كل مراكز الأقضية التى لا يكاد يبلغ تعداد بعضها ٥٠٠ نسمة ( بصرف النظر عن الحد الأدنى المفروض لعدد السكان ) ؛ وإذا حكمنا عليها بالمقاييس الغربية فإن النسبة سوف تتغير لصالح سكان الريف .

ويقيم هـ. لويس ( H. Louis : *Die Bevölkerungskarte der Türkei* ، برلين سنة ١٩٤٠ ) بحثه على التعداد المنشور لسكان تركية سنة ١٩٣٥ : ويمكن أن نتبين من الخريطة أن المناطق الثلاث الأكثر ازدحاماً بالسكان فى الأناضول هى المناطق التالية : (١) الشرائط الساحلية فى غربى الأناضول مع وديان الأنهار التى تؤدى إلى الداخل وبخاصة ميانلر ( بويوك مندريس چاى ) ،

(٢) المنطقة الساحلية على البحر الأسود ، (٣) قيليقية ، سنجق خطاى الجديد ، والسهل المتجه نحو الفرات الذى يعد جغرافياً من شمالى سورية . وبالقياس إلى هذا يتبين أن وسط الأناضول بما فيه من سهوب والجزء الجبلى الشمالى الشرقى أقل الأماكن كثافة فى السكان .

والحق إن طبيعة البلاد تتدخل فى توزيع السكان، ولعله كان دائماً على هذا النحو تقريباً ، منذ العصور الوسطى على الأقل ، ويجب أن يظل على حاله مهما يحدث فى المستقبل القريب . أما الإحصاءات الخاصة بالأقسام الدينية واللغوية فليس من الميسور الحصول عليها إلا بالنسبة لعام ١٩٤٥ ( ٢١ إكيم ١٩٤٥ كُنيل نفوس صايمى ، *Recensement général de la Population du 21 October 1945* ، تركيه نفوسى ، *Population de la Turquie* ، مجلد ٦٥، انقره سنة ١٩٥٠ ) . وطبقاً لهذه الإحصاءات يمكن تقسيم تركية من الناحية اللغوية كما يلى :

أناس يتكلمون :

| | | |
|---|---|---|
| التركية باعتبارها لغة أصلية | : ١٦,٥٩٨,٠٣٧ | ٪٨٨,٣٤ |
| لغة غير تركية باعتبارها لغة أصلية | : ٢,١٩٢,٠٠٦ | ٪١١,٦٦ |
| لغة غير معروفة | : ١٣١ | |
| المجموع | : ١٨,٧٩٠,١٧٤ | ٪١٠٠ |

وبالنسبة للأديان :

| | | |
|---|---|---|
| الإسلام | : ١٨,٤٩٧,٨٠١ | ٪٩٨,٤٥ |
| غير الإسلام | : ٢٩٢,١٥٢ | ٪ ١,٥٥ |
| ملل غير معروفة | : ,٢٢١ | |
| المجموع | : ١٨,٧٩٠,١٧٤ | ٪١٠٠ |

ومن بين غير المسلمين كان هناك :

| | | |
|---|---|---|
| نصارى | ٢٠٢,٠٤٤ | ٪٦٩,١٦ |
| يهود | ٧٦,٩٦٥ | ٪٢٦,٣٤ |
| بلا دين | ٥٦١ | ٪٠,١٩ |
| ملل أخرى | ١٢,٥٨٢ | ٪٤,٣١ |
| المجموع | ٢٩٢,١٥٢ | ٪١٠٠ |

وبمقارنة هذه الإحصاءات التقريبية بالإحصاءات الخاصة بآخر القرن الماضى كما ذكرها كوينيه Cuinet يتضح بجلاء مدى التغير الكبير الذى طرأ نتيجة للأحداث التى وقعت خلال الحرب العالمية الأولى وعقب انتهائها بوقت قصير .

ويمكن الحصول على معلومات أكثر تفصيلا من التقسيم الآتى إلى كلتا الفئتين ، والذى يظهر هنا من جديد فى صيغة مختصرة :

| اللغة | مسلمون | كاثوليك | أورثوذكس | بروتستانت | غريغوريون | نصارى من ملل غير معروفة | يهود | بلا دين | أديان أخرى | أديان غير معروفة | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| التركية ... ... | ١٦ر٥٤٦ر٦٨١ | ٤ر٩٥٥ | ١٠ر٧٠٥ | ١ر٠٩٩ | ١٧ر٥٨١ | ٣ر٨٤٧ | ١١ر٨٣٦ | ٢٩٨ | ١ر٠١٧ | ١٨ | ١٦ر٥٩٨ر٠٣٧ |
| الكردية ... ... | ١ر٤٦٩ر٥٧٠ | ٢٢ | ٥٧ | ١٤ | ٤٣ | ١٦ | ٢٣ | ٩ | ٥ر٢٠٨ | ٣ | ١ر٤٧٦ر٥٦٢ |
| العربية ... ... | ٢٣٥ر٦٦٨ | ٩٦٤ | ٧ر٠٧١ | ٦٥٧ | ٩٢ | ٦١٧ | ١ر٠٢٧ | ١ | ١ر٥١٧ | ٣ | ٢٤٧ر٢٠٤ |
| اليونانية ... ... | ٩ر٨٩٨ | ٤ر٥٤٦ | ٧٣ر٠٨٣ | ٦ | ١٧٧ | ٤٦٠ | ٢٩٠ | ٢ | ٨٠ | ٣ | ٨٨ر٦٨٠ |
| الجركسية ... ... | ٦٦ر٦٨١ | ١ | ٥ | — | — | ٣ | ١ | — | — | — | ٦٦ر٦٩١ |
| الأرمنية ... ... | ٣ر٣٩٦ | ٢ر٢٩٥ | ٢ر٨٨٠ | ٩٧٩ | ٤٢ر٠١٩ | ٤ر٣٠١ | ١٢٤ | ٤٠ | ١٣٦ | ٩ | ٥٦ر١٧٩ |
| اليلشية ... ... | ٦٠٢ | ٢٢ | ٥٧ | ١٤ | ٤٣ | ١٦ | ٥٠ر٢١٦ | ٥ | ٤٢ | ٢ | ٥١ر٠١٩ |
| اللازية ... ... | ٤٦ر٩٧٩ | ٢ | ٣ | — | — | — | ٣ | — | — | — | ٤٦ر٩٨٧ |
| الغريغورية ... | ٣٩ر٨٧٠ | ٢١ | ٢٣ | — | — | ١ | ١٥٩ | — | — | ٢ | ٤٠ر٠٧٦ |
| لغات أخرى ...<br>الألبانية ... ...<br>البوسنوية ... ...<br>الأسبانية اليهودية ...<br>التترية ... الخ ... | ٧٨ر٤٤٧ | ١١ر٢١٤ | ١٩ر٩٥١ | ٢ر٣٤٢ | ٣٠٥ | ١٠ر٧١٢ | ١٣ر٢٨٦ | ١٩٦ | ٤ر٥٨٢ | ١٨١ | ١١٨ر٦٠٨ |
| لغات غير معروفة | ٤٧ | ٨ | ٤ | ٢ | — | ٧٠ | — | — | — | — | ١٣١ |
| المجموع ... ... | ١٨ر٤٩٧ر٨٠١ | ٢١ر٩٥٠ | ١٠٣ر٨٣٩ | ٥ر٢١٣ | ٦٠ر٢٦٠ | ١٠ر٧٨٢ | ٧٦ر٩٦٥ | ٥٦١ | ١٢ر٥٨٢ | ٢٢١ | ١٨ر٧٩٠ر١٧٤ |

وبالنسبة إلى حواصل الجمع فى التقسيم إلى لغات تبرز الحقائق التالية من الأرقام الموضحة أمام الولايات كل على حدة ( الأعداد مبينة مرة أخرى بأرقام صحيحة ) : ويعيش الأهالى الذين يتحدثون بالكردية معاً ويحتشدون فى الولايات الجنوبية الشرقية ويؤلفون الغالبية العظمى من سكان ولايات أكرى ( ٨٠,٠٠٠ نسمة ) وبينگول ( ٤٢,٠٠٠ نسمة ) وبدليس ( ٤٣,٠٠٠ نسمة ) وديار بكر ( ١٨٠,٠٠٠ نسمة ) وحكارى ( ٣٠,٠٠٠ نسمة ) وماردين ( ١٥٥,٠٠٠ نسمة ) وموش ( ٥٣,٠٠٠ نسمة ) وسعرد ( ١٠٠,٠٠٠ نسمة ) ووان ( ٧٨,٠٠٠ نسمة ) ؛ ولهم أغلبية ضئيلة على الأتراك ( ٤٣,٠٠٠ و ١٠٣,٠٠٠ نسمة ) فى تونجيلى ( ٤٨,٠٠٠ نسمة ) وأورفه ( ١٢٣,٠٠٠ نسمة ) ؛ وهم أقلية كبيرة فى إلازيك ( ٨٢,٠٠٠ نسمة ) وقارص ( ٦٦,٠٠٠ نسمة ) وملطية ( ١٤١,٠٠٠ نسمة ) : أما الأهالى الذين يتحدثون بالعربية فهم أقلية فى غير ذلك من الأماكن بالقياس إلى الأكراد؛ فهناك ٦٠,٠٠٠ منهم فى ماردين مقابل ١٥٥,٠٠٠ كردى ، بيد أنهم أغلبية بالقياس إلى الأتراك ( ١٥,٠٠٠ نسمة ) ؛ وهناك ٤٠,٠٠٠ منهم فى أورفة مقابل ١٢٣,٠٠٠ كردى و ١٠٥,٠٠٠ تركى ؛ وهناك ١٠٠,٠٠٠ منهم فى خطاى حيث يعيش العدد الأكبر من العرب مقابل ١٥٠,٠٠٠ تركى . ويوجد أصغر عدد من الأتراك فى ولايات ماردين وسعرد ( فى كل عاصمة ١٥,٠٠٠ نسمة ) وفى حكارى ( ٤,٠٠٠ نسمة ) : أما اليونانيون والأرمن واليهود ( ومنهم ١٠,٠٠٠ يتحدثون بالأسبانية اليهودية ) فإنهم يعيشون على الأغلب فى إستانبول دون سواها . وهناك أيضاً نحو ٧,٠٠٠ يونانى فى چناق قلعه ونحو ١٢,٠٠٠ يهودى فى إزمير ، وليس هناك إلا جماعات صغيرة جداً فى الأماكن الأخرى . وثمة جماعات صغيرة من أجناس أخرى — مثل الچراكسة (ومعظمهم فى ولاية قيصرى) واللاز والكرج ( وكل من هؤلاء يعيشون بصفة خاصة فى إيالات شرقى البحر الأسود) — تكوّن أقلية ضئيلة جداً فى كل هذه الأماكن بالقياس إلى الأتراك .

والتقسيم إلى أديان يتضمن أيضاً معلومات غزيرة : وجدير بالملاحظة ، أولا وقبل كل شىء ، أن كل تلك الجماعات الدينية التى تتحدث التركية باعتبارها لغتهم الأصلية قد ازدادت : وبالنسبة لدين الإسلام ليس هناك تمييز بين السنيين والشيعة ، غير أن من يذكرون تحت عنوان « مذاهب أخرى » — باستثناء قليل من الأجانب ممن يتبعون مذاهب دينية غير مألوفة — هم غالباً أكراد ( ولعلهم من الطوائف الشيعية أو اليزيدية المتطرفة ) لا يعدون أنفسهم من المسلمين أو لا يعترف بإسلامهم السنيون والشيعة المعتدلون : أما الذين يتحدثون بالكرجية باعتبارها لغتهم الأصلية فهم من اللاز وليسوا كرجاً حقاً — فهؤلاء نصارى — كما يمكن إدراك هذا بوضوح من أن معظمهم يقولون إن الإسلام دينهم : ومن الواضح أن الرقم المرتفع الذى يمثل عدد الكاثوليك والپروتستانت تحت عنوان

« لغات أخرى » يدل على أجانب » ويشمل عدد اليهود المدرج تحت عنوان « لغات أخرى » : ١٠,٨٦٦ شخصاً يتحدثون بالأسبانية اليهودية » ويلاحظ أن الغجر — الذين ورد فى إحصاءات كوينيه Cuinet أن عددهم بلغ رقماً كبيراً هو ٤٠,٠٠٠ نسمة — قد اختفوا تماماً من الإحصاءات الجديدة » ولما كانوا لا يتحدثون بلغة مختلفة عن لغة الأهالى الذين يعيشون معهم أو يعتنقون ديناً مختلفاً جاز لنا أن نفترض أنهم موجودون ، دون أن يعترف بهم ، فى محيط مختلف الجماعات الواردة بالإحصاءات :

### ٥ — تطور المواصلات

حركة النقل فى الأناضول قليلة نظراً لأنها شبه جزيرة غير مزدحمة بالسكان تمتد السهوب فى وسطها ، وبها موانى قليلة صالحة للاستعمال » ويحاول المشتغلون بالنقل إلى مسافات بعيدة فى المنطقة بين إستانبول والشرق أن يتجاوزوا عن الأناضول فى أكثر الأحوال ويؤثرون استخدام الطرق البحرية السهلة على الطرق البرية الشاقة للوصول إلى طرابزون على البحر الأسود ، أو إلى آياس عند مصب نهر جيحان فى العصور الوسطى ، وإلى پاياس فى خليج إسّوس فى عهد العثمانيين ، وإلى الإسكندرونة فى الأزمنة الحديثة . وكانت طرق القوافل الرئيسية فى سائر العصور تبدأ من هذه الموانى حتى تصل إلى داخل آسية . أما حركة النقل داخل الأناضول فلم تكن لها بصفة عامة إلا أهمية محلية . وكانت هناك دائماً طرق تمتد من جانب إلى آخر وتبدأ من إستانبول أو تؤدى إليها ( وكانت إستانبول تعتبر قصبة الدولة بلا منازع حتى فى العهود التى كانت فيها الأناضول لا تعدها قصبتها السياسية ) .

ويمكن تمييز ثلاثة نماذج من هذه الطرق فى عهود الأتراك : (١) طرق حربية ، (٢) طرق للقوافل ، (٣) طرق للبريد : وهذه النماذج الثلاثة كلها تساير طبيعة البلاد وتدور حول السهوب الداخلية مخترقة الأقاليم المتاخمة وإن كانت تظل فى نطاق الجبال التى على الحدود . وهى تؤثر أطراف السهوب حيث يمكن للحيوانات أن ترعى وحيث تقوم المدن . وتسير الطرق فى نفس الخطوط تقريباً على الرغم من أنها لا تتحد تماماً .

والطريق الحربى الرئيسى ( الذى سارت فيه جيوش السلاطين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لمحاربة فارس والقوقاز ) على هيئة قوس كبير جنوبى سهوب الأناضول الوسطى من إسكودار عن طريق إزميد وإسكيشهر وآقشهر إلى قونية ، ومن هناك يسير عن طريق إريگلى ونگده وقيصرى إلى سيواس ، ثم عن طريق إرزنجان وأرضروم نحو الشرق . وعندما زحف سليم الأول على الشام مضى أيضاً إلى قيصرى وتقدم من هناك فحسب مخترقاً ما وراء طوروس إلى ألبستان ومرعش ، وجرت العادة على تجنب الطريق من إريگلى المار من بوغاز قيليقية (گوله ك بوغازى ) إلى أطنه ثم إلى الشام ، وبخاصة لصعوبة أسباب النقل ولأن

من السهل خلق بوغاز گوله ك. مثال ذلك أن مراداً الرابع أرسل عام ١٦٣٨ المدفعية ، التي كان في حاجة إليها للاستيلاء على بغداد ، عن طريق البحر حتى باياس ، ولم ينقلها براً بعد ذلك إلا من هناك مستعيناً بالجواميس . أما طريق القوافل الشمالي ( الذي سيذكر بعد ) فكان لا يستخدم إلا لنقل الفصائل الصغيرة وحسب .

وتذكر تقارير الجيوش الإمبراطورية في كثير من الأحوال مواقع المعسكرات على الطريق الحربي الرئيسي ، بيد أن هذه المعسكرات كثيراً ما تقع على مسافة كبيرة من الأماكن المأهولة بالسكان على طول الطريق .

وأهم طرق القوافل هو الطريق الذي يمر قطرياً من إسكودار عن طريق گبزه ثم يعبر خليج إزميد من ديل إلى إزنيق مسايراً على وجه التقريب الطريق الحربي من إسكيشهر إلى قونية وإيرگلي ثم يخترق البوغاز القيليقي ( گوله ك بوغازي ) إلى أطنه ومن هناك إلى سورية أو أرض الجزيرة . والطريق الذي يمر بأنطاكية إلى سورية هو ، في الوقت نفسه ، الطريق الذي يقطعه الحجاج مارين بدمشق إلى مكة والمدينة في الأراضي الإسلامية المقدسة ، وكثيراً ما يرد ذكره بهذه الصفة . كما أن هناك طريقاً للقوافل في الشمال له بعض الأهمية يسير من إسكودار إلى أماسية ماراً بإزميد وبولى وطوسيا ( أو يمر بأماسية عن طريق نيكسار ) ومن هناك إلى أرزنجان وأرضروم وبعد ذلك إلى الشرق ، ثم على التعاقب من أماسية ماراً بتوقاد وسيواس وملطية إلى ديار بكر ثم إلى الموصل وبغداد ؛ أما الطريق من إسكودار وما بعدها فإنه يسمى بغداد يولى . وهناك طريق أقدم مباين لهذا الطريق — استخدمه بوسبك Busbecq سنة ١٥٥٥ يسير محاذياً الطريق القطرى حتى إسكيشهر ثم يتجه إلى أماسية ماراً بأنقره . وأخيرا فإن الطريق من الشمال إلى الجنوب الذي يمر بسهب الأناضول الأوسط متجها نحو الشرق له بعض الأهمية . وكان هذا الطريق في عهد السلاجقة يتفرع عند القصبة قونية ويتجه رأساً عبر السهوب ماراً بسلطان خان الجميلة وأقسراى إلى قيصرى ثم يسير إلى سيواس حيث يلتقي بالطريق الشمالي وكذلك بالطرق المؤدية إلى الشرق ( إرزنجان وأرضروم ) . وكان هذا الطريق في عهدى القره مانيين والعثمانيين يسير من أماكن تقع عند سفح طوروس ولارنده ( قره مان) أو أولوقشله ماراً بنگده إلى قيصرى . وفي الأناضول الغربية ، كانت الطرق التي تبدأ من إزمير هي التي كان لها فيما يظهر بعض الأهمية المحلية ولم تصلنا عنها إلا أخبار قليلة .

طرق البريد : وكانت تنقسم — مثل طرق القوافل — إلى ثلاثة « قولات » ( جمع قول أي فروع )، وهذا المصطلح يستخدم أيضاً في لغة الإدارة ( انظر *A Turkish and English Lexicon* : Redhouse سنة ١٩٤٢ ؛ *Balkantürkische Studien*: H. W. Duda فينا سنة ١٩٤٩ ، ص ٩٨ وما بعدها ، تعليق رقم ٨). وكان القول الأوسط من هذه القولات الثلاثة في القرن السابع عشر يشمل — في رواية كتاب جهاننما —

جميع الطريق القطرى بطوله هو وفروعه حتى دمشق ، أما القول الأيمن فيشمل شبكة الطرق الأناضولية الغربية بأسرها ، وأما القول الأيسر فيشمل طريق القوافل الشمالى وامتداده حتى بغداد . وجاء فى تقارير طرق البريد فى القرن التاسع عشر أن الطريق القطرى كان هو القول الأيمن مع شبكة طرق الأناضول الغربية ، وكان طريق القوافل الشمالى هو القول الأوسط ، بينما كان القول الأيسر لا يبتعد عن القول الأوسط حتى توقاد ، ومن ثم كان يشمل شبكة الطرق الشرقية المؤدية إلى أرضروم ( وانظر فيما يتعلق بتطور الطرق وشبكاتها فى الأناضول قبل القرن التاسع عشر : F. Taeschner : *Das Anatolische Wegenetz nach Osmanischen Quellen* ليبسك سنة ١٩٢٤ ؛ الكاتب نفسه : *Die Verkehrslage und dao Wegenetz Anatoliens Wandel der Zeiten Petermanns Geographische Mitteilungen* سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٠٢ — ٦ ) .

ولا يمكن إطلاق كلمة « طرق » على هذه السبل إلا بمعنى محدود ، ذلك أن الطرق كان لا يعتمد فى إنشائها على أساسات اللهم إلا فى حالة إمكان استخدام الطرق الرومانية ، ذلك أنها كانت مجرد سبل مطروقة أقام فيها المحسنون خانات وعيوناً وجسوراً لتوفير الراحة للمسافرين .

وقد أخذت مجموعة الطرق الثلاثية هذه تغيب بالتدريج فى ثنايا الإهمال بعد خطوط السكك الحديدية فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، على الرغم من أن خط السكة الحديدية يتبع إجمالا الطرق القديمة — على الأقل فى حالة الطريق القطرى.

ومن الطبيعى أن إنشاء خطوط السكك الحديدية لم يحل محل إنشاء الطرق التى لقيت تشجيعاً إلى حد ما منذ عهد التنظيمات ( بالنسبة لتدبير وسائل تمويل إنشاء الطرق ، وهى السخرة وضريبة الطرق « يول پاره سى » ، انظر G. Young : *Corps de Droit Ottoman* ، ج ٤، أكسفورد سنة ١٩٠٦ ، ص ٢٤٥ ومابعدها ، « *Routes et Prestations* » ) .

وبدأ تاريخ إنشاء خطوط السكك الحديدية فى الأناضول بمنح امتياز لشركة بريطانية تقوم بمد خط حديدى من إزمير إلى آيدين عام ١٨٥٦ وافتتح الخط بعد عشر سنوات : وفى العقود الأخيرة من الخلافة العثمانية افتتحت فى الأناضول القطاعات الآتية :

(١) شركة بريطانية : خط إزمير — آيدين عام ١٨٦٦ ؛ خط إزمير — دينار عام ١٨٨٩ ( مع خطوط فرعية إلى أوده مش وتيره وسوكه ودكزلى وچيورل ، وخط إزمير — إگردير عام ١٩١٢ ؛ (٢) شركة فرنسية بلجيكية (بريطانية حتى عام ١٨٩٣ ) : خط إزمير — مغنيسيا — قصبة عام ١٨٦٦ ؛ وخط إزمير — ألاشهر عام ١٨٧٣ ؟؛ وخط إزمير — أفيون قره حصار عام ١٨٩٧ ؛ وخط مغنيسيا — صوما عام ١٨٩٠ ؛ وخط مغنيسيا — باليكسر — بندرمه عام ١٩١٢ ؛ (٣) خط السكة الحديدية الضيق : مدانية إلى بروسة ( بورسه ) عام ١٨٧٥ ، وقد أعادت إنشاءه شركة فرنسية بلجيكية عام ١٨٩٢ ( لايستخدم الآن ) ؛ (٤) شركة سكك الحديد الألمانية الأناضولية

( منذ عام ١٨٨٨ ) : خط حيدر باشا — إزميد عام ١٨٧٣ ( وخط فرعي إلى أطه بازار ) — إسكيشهر — أنقره عام ١٨٩٢ ؛ وخط إسكيشهر — أفيون قره حصار ( وخط فرعي من آلايونت إلى كوتاهية ) — قونية عام ١٨٩٦ ؛ وشركة سكك حديد بغداد : خط قونية — بولغورلى عام ١٩٠٤، وخط طوپراق قلعه — الإسكندرونة عام ١٩١٣ ؛ وبولغورلى — أطنه — طوپراق قلعه — حلب — نصيبين عام ١٩١٨ ( وخط فرعي إلى ماردين ) ؛ (٥) شركة بريطانية : خط مرسين — أطنه عام ١٨٨٦ ( أصبح تحت إدارة شركة سكك حديد بغداد ) .

وهكذا كانت خطوط السكك الحديدية تتكون — باستثناء خطوط ممتدة قصيرة تربط أطنه وبروسه بمينائيهما — من شبكة قاعدتها إزمير وتنتشر في المناطق الزراعية الخصبة في غربي الأناضول من جهة ، ومن خط يسير قطرياً يخرج منه فرع إلى أنقره ، ويربط هذا الخط القصبة بالولايات العربية البعيدة في أرض الجزيرة والعراق والشام . وفشلت مشروعات مد خطوط حديدية في منطقة البحر الأسود وفي شمال شرقي الأناضول بسبب المعارضة الروسية .

وأممت السكك الحديدية القائمة في مستهل عهد الجمهورية التركية عام ١٩٢٠ ( « تركية جمهوريتى دولت دميريوللرى » ) وقد توسع في هذه الشبكة منذ ذلك الوقت واتخذت أنقرة مركزاً لها . وبدأ هذا التوسع في تاريخ مبكر يرجع إلى عام ١٩٢٢ بمد خط السكة الحديدية الضيق : أنقرة — إيرماق — بخشى خان عام ١٩٢٥ و — يركوى وفي اتجاه قيصرى عام ١٩٢٥ . ومد هذا الخط الأخير من بعد بحيث يصبح خطاً عريضاً .

وتقوم في الأناضول الخطوط التالية : (١) أنقره — قيصرى عام ١٩٢٧ — سيواس عام ١٩٣٠ ، — أرزنجان عام ١٩٣٨ ، — أرضروم عام ١٩٣٩ ، — خراسان عام ١٩٥٠ ، — صارى قاميش تحت الإنشاء . وسوف يتصل هنا مع خطوط السكك الحديدية العريضة التي مدها الروس عام ١٨٩٦ وهي : گومرى ( ألكسندروپول ، والآن لينينكان ) عن طريق قارص إلى صارى قاميش . ومدَّ الخط في سكة حديدية ضيقة من هناك إلى ماماخاتون عن طريق أرضروم أثناء الحرب العالمية الأولى . (٢) خط إيلجه ( في خليج إدرميد ) — إدرميد — بالاموتلق ( سكة حديد ضيقة ) عام ١٩٢٤ ( لم يستخدم منذ عام ١٩٥٣ ) ؛ (٣) خط فوزى پاشا ( على خط أطنه — حلب ) — ملطية عام ١٩٣١، — ديار بكر عام ١٩٣٥ (وخط فرعي إلى الازيك)، — قورتالان عام ١٩٤٤ ؛ (٤) خط صامسون — چارشمبه ( سكة حديد ضيقة ) عام ١٩٢٦ ( لم يعد يستعمل ) ؛ وخط صامسون — أماسية — سيواس عام ١٩٣٢ ؛ (٥) خط كوتاهية — باليكسر عام ١٩٣٢ ؛ (٦) قيصرى — أولوقشله) وعلى الأخص: بوغاز كوپتى — قاردش گديكى ) عام ١٩٣٣ ( ومنذ ذلك الحين بالقطارات إلى سورية والعراق — قطار طوروس السريع — وهو يسير عن طريق

أنقره ولم يعد يسير عن طريق قونية ) ؛ (٧) خط إيرماق — فيليوس عام ١٩٣٥ ، — زنغولداق عام ١٩٣٧ ، —قوزلى عام ١٩٤٣ ، — إريكلى؛وضع مشروع لمده ولا يزال تحت الإنشاء حتى جاملى ؛ (٨) أفيون قره حصار — قره قويو (قرب دينار ) ؛ وخط بالاديز ( قرب إكردير ) — بوردور ، وخط بوزان أوكى ( قرب إكردير أيضاً ) — إسبرطه عام ١٩٣٦ ؛ (٩) خط چيتين قايا ( على خط سيواس — أرزنجان ) — ملطية عام ١٩٣٧ ؛ (١٠) خط الإزيك — كنج عام ١٩٤٧ ؛ — موش تحت الإنشاء و — طاوان (على بحيرة وان)، هناك مشروع لمده ؛ (١١) خط كوپرى أكرى ( قرب فوزى پاشا ) — مرسين عام ١٩٤٨ ؛ (١٢) خط نارلى ( قرب فوزى پاشا ) — غازى عينتاب عام ١٩٥٣ ، — قرقميش وكانت تعرف من قبل باسم جرابُلُس ( على نهر الفرات وعلى خط حلب — نصيبين ) تحت الإنشاء : ( انظر G. Jaschke : *Geschichte und Bedeutung der türkischen Eisenbahnen* فى *Zeitschrift für Politik* ، سنة ١٩٤٢ ، ص ٥٥٩ — ٥٦٦ ؛ وفيما يتعلق بسكة حديد بغداد بصفة خاصة انظر H. Bode : *Der Kampf um die Baghdadbahn* ، سنة ١٩٠٣—١٩١٤ ، برسلاو سنة ١٩٤١ ؛ R. Hüber : *Die Baghdadbahn* ، برلين سنة ١٩٤٣ ) .

وقد أدى تزايد استخدام النقل بالسيارات وما أعقب ذلك من تناقص حركة النقل بالسكك الحديدية إلى تعطيل الخطوط المحلية ( ميدانية — بروسه وإيليجه — إدرميد — پالاموتلى ) كما أنه يهدد بالغلبة على حركة النقل بالسكك الحديدية فى تركية ؛ ونتيجة لهذا كان هناك إلحاح من جديد على إنشاء الطرق (Mukbil Gokdogan : *Strassenbau und Verkehrspolitik in der Turkei* ، شتوتكارت سنة ١٩٣٨ ) ، وقد امتدت امتداداً كبيراً شبكة الطرق فى تركية فى السنوات الأخيرة — بمساعدة أمريكية إلى حد ما — وهناك الآن خطوط عديدة للأوتوبيس ( انظر R.W. Kerwin : *The Turkish Roads Programme* فى *The Middle East Journal* ، سنة ١٩٥٠ ) .

ولما كانت أنهار الأناضول لاتصلح للملاحة فليس ثمة حركة حقيقية للنقل بالسفن فى داخل البلاد ( إلا فى حالة الأنهار الكبرى أعلى مصباتها مباشرة ، واستخدام الأرماث المصنوعة من الجلد المنفوخ « كيليك » [ انظر هذه المادة ] فى نهر دجلة ) . كما أنه لاتوجد ممرات مائية صناعية . وقد فكر المسئولون مرتين : سنة ٩٩٩ هـ ( ١٥٩٠ — ١٥٩١ م ) وسنة ١٠٦٤ هـ ( ١٦٥٣ م ) فى مشروع وصل بحيرة صبنجة بنهر سقاريا من ناحية وخليج إزميد من الناحية الأخرى وذلك بشق قناة ، ولكن هذا المشروع لم يتعد المراحل الأولى فى كل مناسبة منهما ( انظر مادة « صبنجة » )

والظروف ليست ملائمة لحركة النقل بالسفن: فالساحلان الشمالى والجنوبى بهما مرافئ طبيعية قليلة والخلجان الكثيرة الواقعة على الساحل الغربى محدودة الفائدة لأن مصبات الأنهار تسدها رواسب

الأنهار ( انظر ما سبق ، قسم ٢ « الأناضول الإيجية » ) . وإذا استثنينا إزمير ( انظر هذه المادة ) وهى أهم ميناء ، فإن هناك موانى قليلة من المسلم به أنها عديمة الأهمية ، على طول الساحل الغربى مثل فوچا [ انظر هذه المادة ] ( فوكايا فى الأزمنة القديمة ، وكانت فى العصور الوسطى تنافس منافسة شديدة ميناء إزمير لأنها توغل فى البحر أكثر منها ) وبودروم ( هاليكارناسوس ) وفتحيه ( مكرى ) التى لا أهمية لها إلا للملاحة الساحلية : وإزمير هى الميناء الوحيد الذى أصبحت له أهمية فى السنوات الأخيرة كثغر يصلح لرسو السفن القادمة من وراء البحار على الرغم من أن فوچه أيضاً كانت تتمتع بمركز مماثل لذلك فى العصور الوسطى .

والموانى القليلة التى تقع على الساحلين الشمالى والجنوبى يصعب الوصول إليها ، وهى فى هذا تختلف عن الموانى الواقعة على الساحل الغربى التى يمكن الوصول إليها بسهولة من وسط الأناضول عن طريق وديان الأنهار . وعلى الساحل الشمالى تقوم سينوپ ( انظر هذه المادة ) ، وهى ميناء لعل من المستحيل بلوغها بسبب الأراضى الجبلية التى تقع خلفها — وصامسون [ انظر هذه المادة ] ( أميسوس ) ولهما بعض الأهمية وبخاصة فى حركة النقل مع القريم التى تقع فى مقابلهما . ولما كانت صامسون تقع فى سهل بين مصبى نهرى قيزيل إيرماق ( حاليس ) ويشيل إيرماق ( إيريس ) فقد ازدادت أهميتها عن سينوپ ، وبخاصة فى القرن التاسع عشر . وعلى الساحل الجنوبى تقع موانى أنطالية [ انظر هذه المادة ] ( أضاليا وهى أتاليا القديمة وستاليا عند الصليبيين ) وعلانيه [ انظر هذه المادة ] ( علائية ، وهى كا لونوروس فى العهود البوزنطية ومرفأ كاندلور عند التجار الأوربيين فى العصور الوسطى ) وقد كانت لها أهمية منذ العصور الوسطى . وبعد ذلك بسنوات كان لميناء مرسينا ( مرسين [ انظر هذه المادة ] الآن ) أيضاً أهمية منذ شيدت عام ١٨٣٢ : والأماكن الوحيدة الصالحة للرسو والتى لها صلة بحركة النقل عبر القارة كانت تقع فعلا فى الجزء الأسفل من شبه الجزيرة الأناضولية ، أى عند طرابزون ( انظر هذه المادة ) على البحر الأسود ، ومكان يقع على البحر المتوسط ( فى العصور الوسطى آياس [ انظر هذه المادة ] وهى لاياتزو عند الصليبيين وپاياس فى عهود العثمانيين وهى الآن ميناء الإسكندرونه ) : وكانت القوافل تنطلق من طرابزون إلى آذربيجان وفارس ومن موانى البحر المتوسط السابق ذكرها إلى شمالى سورية ( حلب ) وأرض الجزيرة (الموصل) والعراق ( بغداد ) .

## ٦ — الاقتصاد

لقد كانت الأناضول دائماً بلادا زراعية ، وظلت هذه الصفة غالبة عليها بالرغم من ابتدائها فى التصنيع إلى حد كبير : والمحصول الرئيسى فى وسطها — أينما تصلح الأرض لشئ آخر غير الرعى — هو الحبوب، بينما تزرع الفواكه والخضراوات فى المناطق الساحلية وقرب الأنهار حيث يمكن رى الحدائق بالاستعانة بالدواليب المائية : ومن خصائص

النواحى الواقعة على البحر الأسود بالذات غرس أشجار الفاكهة (والتفاح الوارد من أماسية مشهور فى أرجاء البلاد ، والمفروض أن كيراسوس [كيرسون] الآن هى الموطن الأصلى للكرز) . وتزرع أشجار البندق فى مناطق كثيرة . وفى الأراضى كلها التى تقع على طول بحر إيجه (بنباتاتها التى تتميز بها منطقة البحر المتوسط) تزرع أشجار التين والزيتون والبطيخ (قارپوز وقاوون) والتوت والعنب . وكانت الغابات فى منطقة البحر الأسود (وبخاصة «غابة البحر» : أغاچ دكيزى ، فى الأزمنة الماضية قرب صبنجة) ممتدة فى مساحات كبيرة جداً إلى درجة تكفى لا لمواجهة المطالب المحلية لخشب البناء وخشب الوقود والفحم فحسب بل هى تلبى أيضاً جزءاً من احتياجات العاصمة التى تحصل على باقى مؤونتها من الغابات الواقعة فى الجانب الأوروبى من الأناضول والسهوب الواقعة فى وسط البلاد ملائمة جداً لتربية الماشية . وتوجد هناك أنواع مختلفة من الأغنام والماعز ، ومنها ماعز أنقرة التى يزداد الطلب على صوفها (تفتك) الذى يصنع منه نسيج المُخَيَّر (المعروف الآن بالموهير) .

وقد اشتهرت الخيول الأناضولية منذ العصور الوسطى . واعتادت مزرعة العزيزية للجياد الكريمة فى فريجيا تربية الخيول للفرسان العثمانيين . ومما ينفرد به غربى الأناضول تربية دودة القز بفضل كثرة أشجار التوت فى هذه المنطقة ، وتعد بروسه مركزاً لتربية هذه الدودة ولصناعة غزل الحرير .

ويجب أن نذكر مناجم الفضة فى كوموشخانه بين طرابزون وأرضروم ومناجم كوموش حاجى كوى قرب أماسية باعتبارها أقدم المناجم ، وهنا أيضاً كانت تقوم دور سك النقود الفضية . أما النحاس فقد عثر عليه فى كوره (بين اينكه بولى وقسطمونى) وفى أرغنى معدن (قرب دياربكر) . وتقوم بالقرب إسكيشهر المنطقة الوحيدة فى العالم التى يوجد بها «المرشوم» (سليكات المغنسيوم) . وكان الطلب شديداً على هذه المادة فى القرن التاسع عشر لصناعة غلايين التبغ (لوله) وما أشبه من أدوات ، بيد أن إنتاج «المرشوم» انخفض كثيراً لأنه لم يعد يساير مستحدثات العصر .

وقد لعبت الفنون والحرف وبخاصة صناعة الخزف (التى أدخلت من بلاد الفرس فى عهد السلاجقة) دوراً كبيراً ولا تزال . وتوجد نماذج رائعة من الخزف الذى صنع فى عهد سلاجقة الروم وبخاصة فى مبانى مدينة قونية . وبدأ العصر الذهبى للخزف العثمانى عندما جلب سليم الأول أرباب حرف مهرة من تبريز — أثناء الحملة التى قام بها سنة ١٥١٤ على بلاد الفرس — ووطّنهم فى إستانبول وإزنيق . وكانت مدينة إزنيق فى القرنين السادس عشر والسابع عشر مركز إنتاج الخزف العثمانى القديم الذى يتميز باللونين الأزرق والأخضر باعتبارهما لونين رئيسيين يقابلان مقابلة لها وقعها فى النفوس اللون الأحمر الزاهى الذى يوشيهما . ويزين القرميد المصنوع فى إزنيق المساجد والمقابر (تربه) فى إستانبول وكذلك فى طوپ قاپى سراى . وبالنسبة

للأوانى فإن الصحاف ( المعروفة تجارياً باسم « أطباق رودس » ) هى أفضل الأنواع المعروفة من إنتاج الخزف وتصدر منها كميات كبيرة ؛ وفى السنوات الأخيرة ( فى عهد أحمد الثالث ) أنشئت مصانع للخزف فى تقفور سراى فى إستانبول وفى كوتاهية ( فيما يتعلق بصناعة القاشانى التركية فى إزنيق وغيرها من البلاد انظر K. Otto-Dorn : *Das Islamische Iznik* ، برلين سنة ١٩٤١ ، ص ١٠٩ وما بعدها ، وثبت المصادر بقلم R. Anhegger ، المصدر المذكور ، ص ١٦٥ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً مادة « خزف » ) :

وللمنسوجات ، علاوة على الخزف ، شأن لا يستهان به فى إنتاج الأناضول ، وبخاصة السجاجيد: وقد اكتسب الأتراك هذه المهارة من الشرق وعملوا على تنميتها ( وبخاصة فى عشاق وقوله وكوردز وغيرها ) حسب التقليد الفارسى من جهة وبأسلوب أكثر شعبية من جهة أخرى . وأشهر السجاجيد فى أوروبا هى التى صنعت فى القرن التاسع عشر ، وتمتاز بعدم إحكام عقدها وبخيوطها الطويلة ، وتعرف باسم السجاجيد الإزميرية نسبة إلى ميناء تصديرها على الرغم من أنها كانت فى الواقع تصنع فى منطقة عشاق . كما نالت صناعة الحرير شهرة كبيرة وكان مركزها فى بروسة . والحق إن منتجاتها من الأقمشة ، ومنها الديباج الموشى بخيوط من الذهب والفضة ، كانت تنسج غالباً للبلاط وعلية القوم ؛ ( فيما يتعلق بالإنتاج من المنسوجات التركية انظر تحسين أوز : تورك قماش وقديفه لر ؛ إستانبول سنة ١٩٤٦ — ١٩٥١ ؛ الكاتب نفسه : *Turkish Textiles and Velvets* ، أنقره سنة ١٩٥٠ ) ؛ وأخيراً يجدر بنا ألا ننسى أنواعاً من السجاجيد ( الأكلمة ) نسيجها أكثر خشونة وكذلك الحصير . وهذا الحصير يغطى أرضية المساجد فى الشتاء (انظر أيضاً مادتى بساط ونسيج) .

وكانت الحرف فى المدن تنتظم فى طوائف حرفية ، تسمى « أصنافاً » جمع صِنف [ انظر هذه المادة ] وكانت هذه الأصناف « جماعات أخوية » تشبه فى صفتها إلى حد ما طرق الدراويش ، ترعى تقاليد الحرفة وتصونها وتحافظ على كيانها ووحدتها . وكانت — فى حالة الحوادث — تحمى أعضاءها من الخسارة بروح من الزمالة . وأضفت عليهم هذه الروح الجماعية الناجمة عن ذلك قوة اضطرت معها الحكومة نفسها — فى بعض الأحيان — إلى أن تستجيب لها . وكان المحتسب يشرف على الطوائف ، كما كان بدوره تابعاً للقاضى ، وهذا نظام من نظم الشريعة : ( فيما يتعلق بالطوائف الحرفية التركية انظر عثمان نورى : مجله أمور بلدية ، ج ١ ، إستانبول سنة ١٩٢٢ ، الفصل الخاص بالأصناف ، ص ٤٧٩ — ٧٦٨ ؛ Taeschner ' *Die Zünfte in der Türkie, Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* ' سنة ١٩٤١ ، ص ١٧٢ — ١٨٨ ؛ وانظر مادة « صنف » ؛ وفيما يتعلق بالاقتصاد فى العهود العثمانية الأولى بصفة عامة ، انظر Afet Inan : *Aperçu général sur l'Histoire économique de l'Empire Turk-Ottoman* ، إستانبول سنة ١٩٤١ ) .

وبدأت الطوائف الحرفية القديمة تتفكك فى القرن التاسع عشر عندما مهدت التنظيمات الطريق للإصلاحات التجارية على الأسس الأوروبية الغربية وإلى قيام قانون غربى ( وقد حدث هذا إلى حد ما باقتباس مجموعة قوانين أوروبية ) ؛ وأخيراً حلت الطوائف الحرفية رسمياً يوم ١٣ فبراير سنة ١٣٢٥ مالية = ٢٦ فبراير سنة ١٩١٠ ( الكديك الصادر فى ١٦ فبراير سنة ١٣٢٨ مالية = أول مارس سنة ١٩١٣ ) وحلت محلها الهيئات الحديثة ( تجمعت فى نقابات عام ١٩٤٣ ) ؛ وأدخلت تحسينات على الزراعة ، فبالنسبة للرى مثلا قامت سكة حديد بغداد بتوصيل الماء إلى سهل قونية ( ١٩٠٧-١٩١٣ ) وأدخلت زراعة محاصيل جديدة ( مثل القطن فى سهل قيليقية ) .

وبذلت محاولات لكى تصبح الأناضول من الناحية الاقتصادية فى مصاف البلاد الأوروبية، وهذا جلى بصفة خاصة منذ تأسيس الجمهورية التركية ( انظر من مراجع ذلك : Orhan Conker and Emile Witmeur : *Redressement économique et industrialisation de la Nouvelle Turquie*، باريس سنة ١٩٣٧ ؛ Ahmed Oguy : *Die Wirtschafts-lenkung in der Türkei* ، برلين سنة ١٩٤٠ ؛ Schewket Raschid : *Die türkische Landwirtschaft als Grundlage der türk. Volkswirtschaft*، برلين — ليبسك سنة ١٩٣٢ ؛ M. Thornburg و G. Spry, و G. Soule : *Turkey. An Economical Appraisal*، نيويورك سنة ١٩٤٩ ؛ *The Economy of Turkey. An Analysis and Recommendations of a Development Program*، بلتيمور سنة ١٩٥١)

المصادر :

(١) الإدريسى : كتاب رجار أو نزهة المشتاق ( K. Miller : *Mappae Arabicae*، جـ ٤ ، شتوتكارت سنة ١٩٢٧ ، لوحات ٣٥ ، ٤٥ ، ٥٥ ) (٢) *Edrissii Geographia Arabice*، رومة سنة ١٥٩٢ ، صفحات ١١٣ ظهر — ١١٤ وجه ، ١٣٩ ظهر — ١٤٢ وجه ، ١٥٣ وجه — ١٥٤ وجه (٣) P. Amédee Jaubert ، *Géographie d'Edrisi*، باريس سنة ١٨٣٦-١٨٤٠ ، جـ ٢ ، ص ١٢٩ و ٣٠٥ و ٣٩١ (٤) ياقوت : معجم البلدان ، والقزوينى : آثار البلاد، مادة الروم (٥) أبو الفداء : تقويم البلدان ( *Géographie d'Aboulf éda*، طبعة Reinaud and de Slane، باريس سنة ١٨٤٠، الترجمة الفرنسية بقلم رينو Reinaud ، باريس سنة ١٨٤٨ ، وأكملها St. Guyard ، باريس سنة ١٨٨٣ ) ؛ (٦) ابن بطوطة ( النص العربى مرفقاً بترجمة فرنسية : *Voyages d'Ibn Batoutah*، بقلم Defrémery and Sanguinetti جـ٢، باريس سنة ١٨٧٧، ص ٢٥٤— ٣٥٤ (٧) ترجمة فرنسية لكتاب ابن بطوطة بقلم Defrémery مع حواش ، فى *Nouvelles Annales des Voyages* ، ديسمبر سنة ١٨٥٠ — أبريل سنة ١٨٥١ . (٨) ترجمة إنكليزية لكتاب ابن بطوطة بقلم H.A.R. Gibb : *Ibn Battoutah ,Travels in Asia and Africa* 1325-1354 ، لندن سنة ١٩٥٣ ، ص ١٢٣ — ١٦٦ : (٩) العمرى : مسالك الأبصار ( F. Taeschner : *Al-ʿUmari's Bericht über Anatolien* ، ليبسك سنة ١٩٢٩، ترجمة غير

كاملة بقلم Quatremère، فى *Notices et Extraits*، ج ١٣، باريس سنة ١٨٣٨، ص ١٥١ — ٣٨٤)؛ (١٠) حمد الله مستوفى: نزهة القلوب (القسم الجغرافى من نزهة القلوب، نشره G. le Strange، ليدن — لندن سنة ١٩١٥، الترجمة الإنكليزية سنة ١٩١٩)؛ (١١) G. le Strange: *The Lands of Eastern Caliphate*، كمبردج سنة ١٩٠٥، ص ١٥٨ — ١٢٧؛ (١٢) F. Taeschner: *Ein altosmanischer Bericht über das vorosmanische Konstantinopel*، فى *Annali Ist. Univ. Or. N.S.I.*، *Napoli*، رومة سنة ١٩٤٠، ص ١٨١ — ١٨٩؛

وتنتهى الكتب الجغرافية على نهج القرون الوسطى بكتاب مناظر العوالم لمحمد عاشق (سنة ١٠٠٦ هـ = ١٥٩٨م)، ويبدأ القسم الجغرافى بترجمة تركية لما رواه الكتاب القدامى: الإدريسى وأبو الفداء وغيرهما؛ وفى حالة البلاد التى زارها بنفسه يضيف إليها رواية من عنده بما رآه، وهذه الأخبار المتناثرة بين صفحات الكتاب كله على أعظم جانب من الأهمية وتستحق النشر وبخاصة لأنها كانت أساساً لكتب أخرى فيما بعد:

والكتب الأصلية التى كتبها كتاب عثمانيون وبقيت إلى يومنا هذا أكثر إيضاحاً من أى كتاب آخر من الكتب السالفة الذكر: (١) پيرى رئيس: كتاب بحريه، إستانبول سنة ١٩٣٥، طبعة طبق الأصل، من ص ٤٧٦: (٢) كاتب چلبى أو حاجى خليفة: جهاننما، وتوجد منه نسختان منقحتان (انظر Taeschner: *Zur Geschichte des Djihannuma*، *MSOS*، سنة ١٩٢٦، ج ٢، ص ٩٩ — ١١١؛ الكاتب نفسه: *Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen Katib Celebis Gihannuma*، فى *Imago Mundi*، سنة ١٩٣٥، ص ٤٤—٤٧)؛ ولا يوجد الكتاب السابق إلا فى شكل جزء لم يكتمل من سلسلة مخطوطات أهمها الموجود بمكتبة ڤينا (فهرس فلوگل، ج ٢، رقم ١٢٨٢) لأنه فيما يبدو كان النسخة التى كتبها ذلك العالم الكبير (٣) وأكمل أبو بكر بن بهرام الدمشقى المتوفى عام ١١٠٢ هـ (١٦٩١م) عمل كاتب چلبى وكتب وصفا للأناضول، ويوجد منه مخطوط فى لندن (المتحف البريطانى، القسم الشرقى رقم ١٠٣٨)؛ (٤) وطبع إبراهيم متفرقه كتاب جهاننما (١٠ محرم سنة ١١٤٥ هـ = ٢٣ يوليو سنة ١٧٣٢ م)، وترجمة غير دقيقة قام بها Matth. Norberg: *Gihan Numa Geographia Orientalis*، مجلدان، لوند سنة ١٨١٨، وتوجد ترجمة فرنسية للكتاب قام بها Armain: *Description de l'Asie Mineure* فى Louis Vivien de Saint Martin: *Histoire des découvertes géographiques*، ج ٣، باريس سنة ١٨٤٦، ص ٦٣٧ ومابعدها)؛ وأكمل فيها الجزء الذى خلفه كاتب چلبى دون أن يتمه من مؤلف أبى بكر (ص ٤٢٢ وما بعدها، نوربرج، ج ١، ص ٦١٨ وما بعدها)؛ وهكذا أصبح هذا الكتاب — الذى يعد أقدم الكتب التركية المطبوعة — وصفاً جغرافياً لآسية؛ ومهما يكن من أمر فإن الأجزاء التى تصف إيالة وان فقط (ص ٤١١) هى التى كتبها كاتب چلبى فعلا (Norberg، ج ١، ص ٥٨٩ وما بعدها)، أما الأجزاء الباقية أى وصف إيالات قارص (الذى أدرج فى ص.

٤٠٧ ) وأرضروم ( ص ٤٢٢ ) وطرابزون ( ص ٤٢٩ ) وديار بكر ( ص ٤٣٦ ) وانظر من هنا وبعده Norberg ج ٢ ) وقيليقية (ايچ إيل ص ٦١٠ ) وقره مان ( ص ٦١٤ ) وسيواس ( ص ٦٢٢ ) والأناضول ( ص ٦٣١ ) فقد كتبها أبوبكر ؛

ومن شاء المزيد من المعلومات عن الأناضول فى العهود العثمانية فليطلع على الأخبار القليلة التى رواها الرحالة بالتركية والعربية : (١) أوليا چلبى : سياحتنامه ( ج ١ — ٦ ) وقد نشرت لها طبعة رديئة فى إستانبول عام ١٣١٤ — ١٣١٦ هـ ، أما ج ٧ وج ٨ فقد نشرا فى طبعة أحسن قليلا عام ١٩٢٨م ، وج ٩ وج ١٠ ( بالحروف اللاتينية ) فى عامى ١٩٣٥ و ١٩٣٨ م ، وترجم هامر Joseph von Hammer — نقلا عن مخطوط سيئ — المجلدين الأولين إلى الإنكليزية ترجمة غير دقيقة فى كتاب عنوانه : *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa*، لندن سنة ١٨٣٤ و ١٨٤٦ و ١٨٥٠ ، وليس لدينا من هذا المخطوط إلا نسخة مجملة ؛ وهذه الأجزاء من الكتاب التى تشير إلى الأناضول ( الأجزاء ٢ — ٥ ) قد جمعت فى كتاب Taeschner : *Das Anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، ج ١ ، ليبسك سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٧ — ٣٩ و ٤٩ . (٢) وعلاوة على هذا فإن ثمة دلائل السفر للحجاج القاصدين مكة ، مثل كتاب محمد أديب الذى صدر عام ١١٩٣ هـ الموافق ١٧٧٩ م ( نشر فى إستانبول عام ١٢٣٢ هـ = ١٨١٧ م ، الترجمة الفرنسية التى قام بها Bianchi: *Itinéraire de Constantinople à la Mecque*، باريس سنة ١٨٢٥ والتى ورد فيها خطأ أن تاريخ كتابته هو عام ١٠٩٣هـ=١٦٨٢م؛ انظر Taeschner: *Wegenetz*، ج ١ ، ص ٨٢) ؛

ولكى تكتمل الصورة التى ترسمها لنا روايات الرحالة الشرقيين المذكورة آنفاً، هناك روايات عن رحلات قام بها أوروبيون ( أقدمها وردت فى قائمة L. Vivien de Saint-Martin، فى *Histoire de découvertes Géographiques* ج ٣ ، ص ٧٤٣ — ٨٠٨ : ج ٦ : *Bibliographie* وأحدثها بقلم سلچوق تراك : توركيه يه عائد جغرافى عصرلر گنل بيبليوغرافيا سى ، ج ١ ، أنقرة سنة ١٩٤٢ ، ص ٣٠ — ٩ ) ؛

وقد ينتظر المرء الحصول على معلومات ثمينة من الوثائق المحفوظة بدار المحفوظات التركية ، بيد أن البحث فى هذه الوثائق لايزال فى بدايته (عمر لطفى برقان: توركيه ده إمبراطورلق دورلرينك نفوس وأراضى تحرير لرى وخاقانه محسوس دفترلر ، إستانبول سنة ١٩٤١ و أون نشنجى وأون آلتنجى عصرلرده عثمانلى إمبراطورلغنك زراعى وإيكونومينك حقوقى ومالى أساسلرى ، قانونلر ، إستانبول سنة ١٩٤٣ ) .

وأخيرا يمكن استخدام الكتيبات الرسمية ( دولت عليه عثمانيه سالنامه سى ) التى بين أيدينا مدة ٦٨ عاماً من سنة ١٢٦٣ هـ ( ١٨٤٧ م ) إلى سنة ١٣٣٤ مالية ( ١٩١٨ م ) والسالنامات الخاصة

بالولايات كل على حدة مصادر لمعلومات عن العقود الأخيرة من الخلافة العثمانية ( وقد استغل ف. كوينيه V. Cuinet السالنامات الإمبراطورية والسالنامات الإقليمية فى ذلك العهد هى ومصادر أخرى فى مصنف هام عنوانه *La Turquie d'Asie*، باريس ج ١ و ٢ ، سنة ١٨٩٢ وج ٣ ، ٤ ، سنة ١٨٩٤ ) : وشرع فى إصدار سلسلة مماثلة فى عهد الجمهورية التركية (سالنامات حكومة الجمهورية التركية ) ولكن لم يظهر منها سوى خمس مجلدات ( ج ١ سنة ١٩٢٦ ؛ ج ٢ سنة ١٩٢٧ ؛ ج ٣ سنة ١٩٢٨ ؛ ج ٤ سنة ١٩٢٩ ؛ ج ٥ سنة ١٩٣٠ ) : وهى لا تكاد تضم بين دفتيها من المادة ما ورد فى السالنامات السابقة فى العهود العثمانية . وأخيراً فإن قوائم أسماء الأماكن قد تفيد من حيث هى مصادر للمعلومات عن أحدث عهد ، ومنها على سبيل المثال : صون تشكيلات ملكيه ده كويلر عزك آدلرى، إستانبول سنة ١٩٢٨ ؛ وإداره تشكيلاتى، سنة ١٩٤٢ ، إستانبول سنة ١٩٤٢؛ وتوركيه ده مسكون يرلر قلاوزى ، مجلدان ، أنقره سنة ١٩٤٦ و ١٩٥٠ .

## دليل خريطة الأناضول فى القرن السابع عشر

هذه الخريطة أعدت على أساس *Bevolkerungskarte der Türkei* ، بمقياس رسم : ١ : ٤,٠٠٠,٠٠٠ التى أعدها هـ. لويس H. Louis عام ١٩٣٨ : والمواد الواردة بها مستقاة من كتاب جهانما لكاتب چلبى ، ومن ثم فإنها تعكس الظروف التى كانت قائمة فى الأناضول فى القرن السابع عشر .

وتبين الخريطة الحدود التقريبية للإيالات ( فى نطاق حدود تركية اليوم ) بخطوط متقطعة حمراء ، وفى بعض الحالات توضح حدود الألوية ( أو السناجق ) داخل الإيالات بخطوط مرسومة على شكل نقط حمراء : وهى تبين فضلا عن هذا أهم الطرق التى أشار إليها كاتب چلبى وأوليا چلبى والمصادر الأخرى ، وطرق المواصلات الرئيسية بخطوط حمراء مزدوجة ، أما الطرق الأخرى فتمثلها خطوط حمراء مفردة . وكتبت أسماء المدن (بالأحمر) وقنن الجبال ( بالأسود مع بيان الارتفاع مقدرا بالأمتار ) برموز مختصرة . والقائمة التالية تبين هذه الرموز ، فيرد أولا الاسم كما يظهر فى كتاب جهانما وفى غيره من مصادر القرن السابع عشر ، ثم يوضع بين قوسين الاسم القديم أو البوزنطى ( إذا عرف ) والاسم الحديث (إذا كان مختلفاً عن الاسم القديم) ، واسم السنجق ( إلا فى حالة المدن التى لم تكتسب أهمية إلا فيما بعد ، ومن ثم لم يرد ذكرها فى المصادر القديمة، وقد وضعت هذه بين قوسين على الخريطة)، وأخيراً يشار إلى المربعات على الخريطة . وطبعت أسماء عواصم الإيالات من غير خط تحتها وأسماء عواصم اللواءات بخط تحتها .

## رموز الاختصارات العامة

ب = بويوك ؛ چ = چاى وچايى ؛ د = داغ وداغى ؛ إ = إيالة ؛ گ = گول وگولى ؛ ر = إيرماق ؛ ل = لواء ؛ ن = نهر ونهرى ( انظر خريطة الأناضول على صفحتى : ٥٧١ ، ٥٧٢ ) .

أ د = إكري داغي ( أرارات : ك ٣ )

أ ط = أطنه ( إ. أطنه : و ٤ )

ع د ج = عادل جواز ( إ: وان : ى ٣ )

(أطپ) = أطه بازار ( د ٢ )

أ د ى = آمد / ديار بكر ( ديارباقير ؛ إ: ديار بكر : ط ٤ )

أ ق = أقشهر ( أندريس : ل. ه قره حصار شرق : ح ٢)

أ خ = أخسكه ( ى ٢ )

أخل = أخلاط ( إ: وان : ى ٣ )

أ ك = أنطاكية ( أنطيوخيا ؛ ل . أنطاكية : ز ٤ )

أقح = أفيون قره حصار ( ل: قره حصار صاحب : د ٣ )

أقس = أقسراى ( إ: قره مان : ه ٣ )

عل = علايا ( علائية، علانيه ، كالونوروس؛ ل. إيج إيل : ه ٤ )

ألا د = ألا داغ ( و ٤ )

ألش = ألاشهر ( فيلادلفيا ، ل. آيدين : ج٣ )

أم = أماسية ( أماسيا ؛ إ. سيواس : و ٢ )

أمر = أماسره ( أماستريس ؛ ل: بولى : ه٢)

أنق = أنقرة( أنگيرا، أنگورا؛ل.أنقرة: ه٣)

أنل = أنطالية ( أتاليا ؛ أضاليه ؛ ل ه تكه : د ٤ )

أرد = أردهان ( إ: چلدر : ى٢ )

آس = آياس ( إ. أطنه : و ٤ )

أش = أقشهر ( فيلوميليون ، إ. قره مان: د٣)

عنب = عينتاب ( غازى عينتاب ؛ إ ه مرعش : ز ٤ )

أنش = ألتين تاش ( ل: كرمیان : د ٣ )

أو = أرتوين ( إ ه چلدر : ط ٢ )

آى = آياش ( ل ه أنقره : ه ٢ )

أيس = أياسلوق ( أفسوس ، هاگيوس ثيولوگوس ، سلچوق ،ل. آيدين : ب ٤ ).

ب ب = بايبورت ( إ: أرضروم : ط ٢ )

بن د = بيگك بغا داغى ( گ ٣ )

بد = بودروم ( هاليكارناسوس ، ل. منتشه . ب ٤ ).

بدر = بوردور ( ل. حميد : د ٤ )

بن = بندر إيگلى (هراقليا بونتيكا، إريگلى، س . بولى : د ٢ )

بغ = بيغا ( ل: بيغا : ب ٢ )

بر = بيره ( ل. بيره : ح ٤ )

بلك = باليكسرى ( باليكسر ، ل : قره سى : ب ٣ )

بل = بولى ( ل: بولى : د ٢ )

بلك = بيله جك ( ل: سلطان أويوكى: ج٢ )

بوز د = بوز داغى ( تمولوس : ج ٣ )

بپ = بك پازار ( ل. أنقره : د ٢ )

بر = بورسه ( پروسا ، بروسة ، ل. خداوندكار : ج ٢ )

برغ = برغمة ( پرغامون ، ل: قره سى : ب ٣ )

بس = بدليس ( إ: وان : ى ٣ )

بش = بك شهر ( إ: قره مان : د ٤ )

بط = باطوم ( ط ٢ )

بوز د = بوز داغى ( ح ٣ )

بو = بلوادين ( ل. قره حصار صاحب : د ٣ )

بى = بايزيد ( دوغى بايزيد ، إ. قارص : ك ٣ )

چاى = چاى ( ل. قره حصار صاحب : د ٣ )

چك = چركش ( ل: كانقيرى : ه ٢ )

چل = چلدر ( إ: چلدر : ى ٢ )

چلن = چالديران ( إ: وان : ى٣ )

چم = چورم ( إ: سيواس : و ٢ )

چملك = چوله مريك ( إ: وان : ى ٤ )

چرل = چورلى ( تزوروئون : ب ٢ )

دگ = ديوريگى (تفريكه : إ: سيواس: ح٣)

دگ = دكيزلى ( ل. گرميان : ج ٤ )

دو = دوه لى قره حصار ( دوه لى ، إ: قره مان : و ٣ )

دز = دوزجه ( ل. بولى : د ٢ )

أج = أرجيش ( إ: وان : ى ٣ )

أد = أدرنة ( أدريانوپوليس : ب ٢

أدر = أدرميد ( ل. قره سى : ب ٣ )

أغن = أرغنى ( إ. ديار بكر : ح ٣ )

إكر = إگردير ( ل: حميد : د ٤ )

أك = أرمناك ( إيچ إيل : ه ٤ )

ألب = ألبستان ( إ: مرعش : ى ٣ )

أل د = ألما داغى ( ه ٣ )

ألم = ألمالى ( ل. تكه : ج ٤ )

أم = أرضروم ( أرزن الروم ، أرضوروم ، إ: أرضروم : ط ٣ )

أن = أرزنجان ( إ: أرضرون : ح ٣ )

أر = إريگلى ( هراقليا ، إ. قره مان : و ٤ )

إر د = أرجياس داغى ( أرگايوس : و ٣ )

إش = إسكيشهر ( ل. سلطان أويوكّى : د٣)

فج = فوچه ( فوكايا ؛ ل. صاروخان: ب٣)

فن = فنكه ( ل. تكّنه : د ٤ )

كبز = ككبوزه ( داكيبيزه ، كبزه ؛ ل ٥ قوجه إيلى : ج ٢ )

كـ د = كبيك داغى ( ٥٨ )

كدس = كوردس (ل. صاروخان : ج ٣ )

كخ = كوموشخانه( كوموشانه؛ إ.أرضروم: ح٢ ) :

كح أ = كوزل حصار – آيدين ( آيدين ؛ ل. آيدين : ب ٤ )

كلك = كوله ك قلعه سى ( ا . أطنه : و٤ )

كل = كملك ( ل. خداوندكار: ج ٢ )

غلب = غاليبولى( كالّيپولى ، كالّيوپوليس: ب ٢ )

كن = كونن ( ل: بيغا : ب٢ )

كنك = كوينوك ( ل. سلطان أويوكّى : د ٢)

كر = كرده (ل. بولى : ه ٢ )

كرس = كيرسون(كيراسوس ؛ إ. طرابزون: ح ٢ )

كرو = كومرى (ألكساندروپول ، لينينكان: ى ٢ )

كى = كيوه ( ل: سلطان أويوكّى : د ٢ )

كز = كديز ( ل. كرمیان : ج ٣ )

ح ب = حاجى بكتاش ( إ. قره مان : و ٣ )

ح د = حسن داغى ( و ٣ )

ح خ = حكيم خانى ( إ. سيواس : و ٣ )

ح ك = حصن كيف ( حصن كيفا ، حسن كيف ؛ إ. ديار بكر :ط٤ )

هك = هرسك ( ل. خداوندكار : ج ٢ )

حل = حلب ( أليپو : ز ٤ )

ح م = حصن منصور ( أدى يمان ؛ إ. مرعش : ح ٤ )

حم = حماة ( ز ٥ )

خنص = خينيص ( إ. أرضروم : ط٣ )

خوى = خوى ( ك ٣ )

خپ = خرپوت ( خرتبرت ، ألازيك ؛ إ. ديار بكر : ح٣ )

حر = حرّان ( إ. الرقّة : ح ٤ )

خرس = خراسان ( إ. ارزروم : ى٢ )

حص = حمص ( إيمسا ، حُمْص : ز٥ )

حسق = حسن قلعة ( پاسينلر ؛ إ. أرضروم : ط ٢ )

اب = إيكنه بولى ( ل. قسطمونى : ه ٢ )

إ د = إيلغاز داغى ( ه ٢ )

إ ك = إيلكون ( إ. قرمان : ذ ٣ )

أم = إزليقوميد ( ليقوميديا ؛ إزميد ؛ ل: قوجه إيلي : ج ٢ )

إن = إزنيق ( نيقية ؛ ل: قوجه إيلي : ج٢ )

إو = إين أوكي (ل: سلطان أويوكي : د ٣ )

إر = إزمير ( سميرنا ؛ ل: صغله : ب٣ )

إس = إسكليب ( إ: سيواس : و ٢ )

إسك = إسكندرون(ألكساندريا ؛ ألكساندرتّا ؛ ل: أنطاكية : ز ٤ )

إسب = إسبرطة ( ل: حميد : د ٤ )

ك أ = كوش أطه سى ( سكالانوفا ؛ ل: آيدين : ب ٤ )

قب = قره بيگار ( قره پيگار ، إ: قره مان : ﻫ ٤ )

قج = قلعه جق ( ل: كانقيرى : ﻫ ٢ )

ك د = كوهى داغى ( ج ٤ )

قغ = قيغى ( إ: ارضروم : ط٣ )

قگل = قانگال ( إ: سيواس : ز ٣ )

ق خ = قادين خانى ( إ. قره مان : ﻫ ٣ )

كخ = كاخ ( إ. ارضروم : ح٣ )

قحش = قره حصار شرقى (صابين قره حصار ؛ ل. قره حصار شرقى : ح٢ )

كك = كسكين ( إ: سيواس : ﻫ ٣ )

قكل = قيرق كليسه ( ب ٢ )

كقر = كانقيرى ( چانقيرى ؛ ل: كانگيرى : ﻫ ٢ )

كل = كوله ( ل: گرميان : ج ٣ )

كلح = كويلو حصار ( ل: قره حصار شرقى : ز ٢ )

كلس = كليس ( ل: كليس : ز ٤ )

كلت = كلكت ( إ: ارضروم : ح٢ )

قم = قسطمونى ( ل: قسطمونى : ﻫ ٢ )

كت = كرماستى ( ل: خداوندگار : ج ٢ )

قن = قونية ( إ: قره مان : ﻫ ٤ )

كر = كوره ( ل: قسطمونى : ﻫ ٢ )

ق س = قلعة سلطانيه ( چناق قلعه سى ؛ ل: بيغا : ب ٢ )

قص = قارص ( إ: قارص : ى٢ )

قسر = قيسارية (قيصريه ؛ قيصرى ؛ إ: قره مان : و ٣ )

قسط = القسطنطينية ( قسطنطينوپوليس ؛ إستانبول : ج ٢ )

كش = كرشهر ( إ: قره مان : و ٣ )

كش د = كشيش داغى ( أولو داغ ؛ أوليمپوس فى بيثينيا : ج ٢ )

كش د = كشيش داغى ( ح٣ )

كت = كوتاهيه ( كوتاييون ، إ: أناطولى ، ل: كرميان : ج ٣ )

قزم = قاغيزمان ( إ: قارص : ى٢ )

لب = لوله بورغاز ( ب ٢ )

لد = لارنده ( قره مان ، إ: قرهمان : هـ ٤ )

لف = لفكه ( لوكاى ، عثمان إيلى ، ل: سلطان أويوكى : ج ٢ )

لذ = اللاذقية ( لاوديقيا : ز ٥ )

من = منبج ( ز ٤ )

مج = موجور ( إ: قره مان : و ٣ )

م د = مددسز داغى ( و ٤ )

مد = مدورنو ( ل: بولى : د ٢ )

مدن = مدانية ( ل: خداوندگار : ج ٢ )

مف = ميافارقين ( سلوان ، إ: ديار بكر : ط ٣ )

مغ = مغله ( ل: منتشه : ج ٤ )

مغن = مغنيسا ( مغنيسيا ، مانيسا ، ل: صاروخان : ب ٣ )

مخج = ميخاليج (قرجه‌بك، ل: خداوندگار: ج ٢ )

ملك = مكرى ( فتحيه ، ل: منتشه : ج ٤ )

مل = ميلاس ( ل: منتشه : ب ٤ )

ملق = مال قره ( ب ٢ )

ملط = ملطية ( ميليتين ، إ: مرحش : ح٣ )

ملز = ملازكرد ( إ: وان : ى٣ )

م ٥ = معرة النعمان ( ز ٥ )

مر = مرعش ( إ: مرعش : ز ٤ )

مرد = ماردين ( إ: ديار بكر : إ ٤ )

(مس) = مرسين ( و ٤ )

مصل = الموصل ( ى٤ )

مصص = مصيص ( موپسوستيا ، المصيصة ، إ: أطنه : و ٤ )

موش = موش ( إ: وان : ط٣ )

مو = مناوگات ( ل: إيچ إيل : د ٤ )

مز = مرزيفون ( إ: سيواس : و ٢ )

نب = نصيبين (نزيبيس، إ: ديار بكر: ط٤ )

نگد = نگده ( إ: قره مان : و٤ )

نس = نيكسار ( نيوقيسارية ، ل: قره حصار شرقى : ز ٢ )

( نو) = نوشهر ( و ٣ )

عج = عثمانجق ( إ: سيواس : و ٢ )

أر = أوردو ( إ: طرابزون : ز٢ )

پس = پاياس ( باياى ، إ: أطنه : ز٤ )

رأ = رأس العين ( إ: الرقه : ط٤ )

ر أ و = الرها / أورفه ( إدسا، إ: الرقة: ح ٤ )

ور = ريوان (إريوان : ك ٢)

و ز = ريزه (إ. طرابزون : ط ٢)

صب = صبنجه (صاپانكا ، ل: قوجه ايلى : د ٢)

سج = سروج (إ. الرها : ح ٤)

س د = سلطان داغى (د ٣)

سك = سلانكه (سلوقيا ، ل. إيچ إيل : ٨ ٤)

س غ = سيدى غازى (ناقوليا ، ل: سلطان أويوكى : د ٣)

سك = سكود (ل. سلطان أويوكى : د ٣)

سح = سورى حصار (ل: أنقره : د ٣)

سيس = سيس (إ: أطنه : و ٤)

سك = سورك (إ: ديار بكر : ح ٤)

سپ = سنوپ (ل. قسطمونى : و ١)

صس = صامسون (أميزوس ، إ. سيواس : ز ٢)

صصل = صوصيگرلغى (صوصورلق ، ل. قره سى : ج ٣)

سد = سعرد (سعرت ، إ: ديار بكر : ط ٤)

سو = سيواس (سپاستيا ، أ. سيواس : ز ٣)

صق = صارى قشله (إ. سيواس : و ٣)

شل = شيله (ل. قوجه إيلى : ج ٢)

تج = ترجان (ماما خاتون ، إ: أرضروم : ط ٣)

ت د = تكه لى داغى (ز ٢)

تد = تدمر (پالميرا : ح ٥)

تف = تفنى (ل: حميد : د ٤)

تفل = تفليس (ك ٢)

طخ = طورخال (إ: سيواس : ز ٢)

تق = توقاد (إ: سيواس : ز ٢)

تكد = تكيرداغ (رايدستوس ، رودستو ، ب ٢)

تر = تيره (ل: آيدين : ب ٣)

طرب = طرابيزون (تراپيزوس، إ: طرابزون: ح ٢)

طرش = طرابلس الشام (تريپوليس ، ز ٥)

طس = طوسيا (ل: كانقيرى : و ٢)

طسس = طرسوس (إ. أطنه : و ٤)

طش = طاوشانلى (ل: گرميان : ط ٣)

طط = طورطم (إ: أرضروم : ط ٢)

طو = طاتوان (إ: وان : ى ٣)

أو ب = أولو بورلى (ل: حميد : د ٣)

أو ق = أولو قشله (إ: قره‌مان : و ٤)

أر = أرمية (ك ٤)

عش = عشاق ( ل. كرميان : ج ٣ )

أسك = أسكودار ( سكوتارى ؛ ج ٢ )

وسط = وسطان ( أ. وان : ى ٣ )

ى د = يلدز داغى ( ز ٢ )

يش = يكيشهر ( ل. خداوندكار : ج ٢ )

يو = يالواج ( ل. حميد : د ٣ )

( يز ) = يوزغاد ( و ٣ )

ز ب =زعفرانبولى ( ل . قسطمونى : هـ ٢ )

( ز غ ) = زنغولداق ( د ٢ )

ز ل = زيله ( إ. سيواس : و ٢ )

ز ر = زاره ( إ. سيواس : ز ٣ )

د . يونس [ تيشنر F. Taeschner ]

« أناطولى » أناضولى ، الأناضول ؛

أناطوليا أو ناطوليا : اسم يدل على أكبر التقسيمات العسكرية فى الإمبراطـــورية البوزنطية بآســـية ( أناطولوس ) وقد ذكرها ابن خرداذبه باسم ناطُلُس . وكانت تمتد من دوريلايم إلى قيليقية . وكانت أناطولى فى عهد الترك تشمل آسية الصغرى كلها غربى قيزيل إيرماق ( حاليس ) وشمالى قره مان ( ويقابل هذا مع شيء من الاختلاف ولاية قونية ) مع استثناء ولايات قوجه إيلى وبيغا وصغله ( إزمير ) التى كانت داخلة فى ولاية القپودان پاشا . وكانت مدينة كوتاهية حاضرة هذه الولاية الكبيرة ومقر واليها . وتدل كلمة أناطولى فى أوسع معانيها على آسية الصغرى كلها ، ولايزال مدلوها هذا قائماً ( انظر مادة « تركية » ) ؛

+ أناطولى : كان هذا الاسم يطلق ، فى الحقبة مابين القرنين الخامس عشر والثامن عشر ، على الإيالة ( إيالت ) التى تشمل النصف الغربى من الأناضول ( انظر المادة السابقة ) وتضم فى الغالب الإمارات الأناضولية التركية الغربية : وكانت أنقره فى بداية الأمر هى العاصمة ومقر الوالى ( بكلر بك ) ثم أصبحت كوتاهية هى العاصمة ؛ وكانت إيالة الأناضول تضم السناجق ( أو الألوية ) العسكرية التالية ، وكانت — إلى حد ما — إمارات سابقة (حسب الترتيب الذى أورده كاتب چلبى فى كتابه جهانما ) : (١) كرميان ، وقصبتها كوتاهية . (٢) صاروخان ، وقصبتها مغنيسيا ( مانيسا الآن ) ؛ (٣) آيدين ، وقصبتها تيره . (٤) منتشه ، وقصبتها مغله . (٥) تكه ، وقصبتها أنطالية ؛ (٦) حميد ، وقصبتها إسبرطه ؛ (٧) قره حصارى صاحب ، وقصبتها تحمل الاسم نفسه ( أفيون قره حصار من بعد ) ؛ (٨) سلطان أويوكى ( غالباً بالرسم المحرف سلطان أوكى ) ، وقصبتها إسكيشهر ؛ (٩) أنقره ، وقصبتها تحمل الاسم نفسه ( ويقال لها أيضاً أنكورى ) ؛ (١٠) كانقيرى ، وعاصمتها تحمل الاسم نفسه ( والآن چانقيرى ) ؛ (١١) قسطمونى ، وقصبتها تحمل الاسم نفسه ؛ (١٢) بولى ، وقصبتها تحمل الاسم نفسه ؛ (١٣) خداوندكار ، وقصبتها بروسه ( بورسه ) ؛ (١٤) قوجه — إيلى ، وقصبتها

إزنيقوميد ( إزميد وإزميت من بعد ) ؛ وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك السناجق الآتية ويحكمها القپودان پاشا : (١) قارص وقصبتها باليكسرى ؛ (٢) بيغا ، وقصبتها تحمل الاسم نفسه ، وقلعة سلطانية (چناق قلعه سى ) ؛ (٣) صغله وقصبتها إزمير ( انظر المواد الخاصة بكل سنجق مما سبق ) .

وعندما أنشئت إيالات أخرى غير أناطولى فى الجزء الآسيوى من تركية أطلق المصطلح أناطولى ( الأناضول ) ، دون مراعاة للدقة ، على النصف الأسيوى بأسره من الإمبراطورية ، فقد كان إلى جانب « قاضى عسكر » الروملّى — باعتباره أعلى قاض فى الجزء الأوروبى من الإمبراطورية — « قاضى عسكر » مثله للنصف الأسيوى ؛ وكان هذا القاضى يرافق الپادشاه فى حملاته على آسية . وإلى جانب دفتردار الروملّى — أى وزير المالية — كان هناك أيضاً « دفتردار » فى أناطولى ، وقد أصبحت وظيفته على أى حال ، مجرد وظيفة شرفية يتقاضى مرتبها دون أى عمل يزاوله ، بالقياس إلى وظيفة دفتردار الروملّى .

وقضى القانون الصادر فى ٧ جمادى عام ١٢٨١ هـ ( ٥ نوفمبر سنة ١٨٦٤ ) الخاص بالولايات بحل إيالة الأناضول المترامية الأطراف ورفع سناجق خداوندكار وآيدين وأنقره وقسطمونى إلى مرتبة الولايات وأتبعت السناجق الباقية لهذه الولايات.

المصادر :

(١) كاتب چلبى : جهانما ؛ إستانبول سنة ١١٤٥ هـ ( ١٧٣٢ م ) ، ص ٦٣٠ وما بعدها .

ومن شاء المزيد من المصادر فليرجع إلى مادة الأناضول السابقة .

د. يونس [ ف . تيشنر F. Taeschner ]

+ « أناطولى حصارى » ( وتنطق أناضولى حصارى ) : قلعه ( وتعرف أيضاً باسم كوزلجه حصار أو يكّيجه أو أقچه حصار ) على أضيق جزء من البسفور ، شيدها بايزيد الأول عام ٧٩٧ هـ ( ١٣٩٥ م ) لقطع طرق المواصلات بين بوزنطة والبحر الأسود ( انظر عاشق پاشا زاده ، طبعة Giese ، ليپسك سنة ١٩٥١ ، ص ٦١ و ١٢١ و ١٣١ ؛ نشرى ، طبعة Taeschner ، ج ١ ، ليپسك سنة ١٩٥١ ، ص ٩٠ ؛ بهشتى : تأريخ ؛ صولاق زاده : تأريخ ، إستانبول سنة ١٢٩٨ م ، ص ٦٤ ؛ سعد الدين : تاج التواريخ ، إستانبول سنة ١٢٧٩ هـ ، ج ١ ، ص ١٤٨ ؛ منجّم باشى : صحائف الأخبار ، إستانبول سنة ١٢٨٥ هـ ، ص ٣١٠ ) ؛ وأدخل عليها محمد الثانى بعض التحسينات أثناء تشييد روملّى حصارى ( انظر هذه المادة ) سنة ٨٥٦ هـ ( ١٤٥٢ م ؛ ومن ثم فإن من الخطأ أن يقال إنه مؤسس أناطولى حصارى ؛ انظر كاتب چلبى ، سياحت نامه ، ج ١ ، ص ٦٦٤ ) . وكان لأناطولى حصارى شأن كبير قبل موقعة ورنه Varna ، أثناء مرور جيش مراد الأول من الشاطئ الأناضولى إلى الشاطئ الأوروبى ( انظر نشرى ،

الكتاب المذكور ؛ سعد الدين ، ص ٣٧٩ ؛ منجّم باشى ، ص ٣٥٨ ؛ لطفى پاشا : تواريخ آل عثمان ، إستانبول سنة ١٣٤١ هـ ، ص ١١٧ ) .
وبعد فتح إستانبول فقدت القلعة أهميتها الحربية ؛ ولما اقتضت التغييرات الأخرى فى السلطة السياسية حماية البسفور مرة أخرى أقام مراد الرابع تحصينات فى روملى قواغى وأناطولى قواغى لصد غارات القوزاق . ويورد أوليا چلبى (سياحت نامه ، الموضع المذكور ) وصفاً للقلعة ؛ وبعد فترة طويلة من الإهمال رممت القلعة ترميما شاملا سنة ١٩٢٨ . والقضاء الذى يطلق عليه اسم أناطولى حصارى ( وقد ذكره من قبل أوليا چلبى ) يسكنه حوالى ٥٠٠٠ نسمة ( ويشمل قانليجه وچوبوقلى ) .
أما نهرا گوك صو وكوچوك صو ، المعروفان بأمواه أوروبا العذبة، فقد كانا فيما سبق من أشهر الأماكن للرحلات السياحية من إستانبول ، وكثيراً ما ورد ذكرها فى كتب الأدب . وهنا بين القلعة وقانليجه يقع « بيت المسرات » وهو الجزء الوحيد الباقى من بيت شيده عموجه زاده حسين پاشا حوالى عام ١٦٩٥ ويعد من النماذج القليلة الباقية للعمارة المدنية العثمانية الأولى .

المصادر :

(١) *The Castles on the Bosporus* : S. Toy ، أكسفورد سنة ١٩٣٠ ، ص ٢٢٥ ومابعدها
(٢) *Türken-Burgen am Bosporus und Hellespont* : H. Högg ، درسدن سنة ١٩٣٢ ، ص ٩ وما بعدها ؛
(٣) *Chateaux Turcs du Bosphore* : A. Gabriel ، پاريس سنة ١٩٤٣ ، ص ٩ وما بعدها ، (٤) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، هذه المادة .

[ ر. آنهكر Rj Anhegger ] . يونس

+ « أنامور » : بليدة وميناء على الساحل الجنوبى للأناضول ، على خط عرض ٣٦° ٦َ شمالا ، وخط طول ٣٢° ١٠َ شرقاً ، وقصبة قضاء فى ولاية إيچ إيل ، ويبلغ عدد سكانها ٢٧٣٤ نسمة ( سنة ١٩٤٥ ؛ وكان عدد سكان القضاء ٢٣,٧٢٥ نسمة ) . وتقع أنامور فى سهل تكون من مصب نهر صغير ، على بعد نحو خمسة كيلومترات من طنف أنامور بورنى ، وهو أقصى نقطة فى جنوبى الأناضول . وكان يطلق على البليدة فى القرون الوسطى اسم ستالمّورى وستاليمورا ... إلخ .
وعلى الساحل — عند سفح جبال أنامور بورنى وعلى منحدراتها — تقع الأطلال المترامية لبلدة أنيموريوم التى ترجع إلى العصر القديم المتأخر وإلى أوائل العصر المسيحى .

وفى الطرف الشرقى من سهل أنامور ولصق الشاطئ تقوم « معموريه قلعه سى » ، وهى قلعة من القرون الوسطى لاتزال تحتفظ بحالتها استخدمها العثمانيون ورمموها . وقد سجل هذا فى نقش تاريخه سنة ٨٧٤ هـ ( ١٤٦٩ — ١٤٧٠ م ) . وبداخل القلعة مسجد صغير .

المصادر :

(١) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ٢ ، ص ٨١ وما بعدها ؛ W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter* ، ڤينا سنة ١٨٩١ ، ص ٥٩ .

م. يونس [ ف. تيشنر F. Taeschner ]

« **أنانية** » (من أنا) : وهى محبة الذات .

« **أناهيد** » (ناهيد): الاسم الفارسى لكوكب الزُهَرة ( انظر مادة « الزهرة » ) .

+ « **الأنبار** » : مدينة على الضفة اليسرى لنهر الفرات، وعلى خط طول ٥٤٣° ٤٣َ شرقاً ، وخط عرض ٣٣° ٢٢٫٥َ شمالا . ويجعل مؤرخو العرب المسافة بينها وبين بغداد على طريق البريد اثنى عشر فرسخاً ( عشرة فى رواية ياقوت ؛ انظر Streck : *Babylonien* ، جـ ١ ، ص ٨) ويقدرها موسل Musil ( ص ٢٤٨ ) باثنين وستين كيلومتراً ( ٣٨ ميلا ) .

وتقوم الأنبار على النتوء الشمالى الغربى للسواد فى سهل ذى زرع بالقرب من الصحراء وبالقرب من أول قناة صالحة للملاحة تأخذ من الفرات إلى دجلة ( نهر عيسى ) وتهيمن على معبر هام على نهر الفرات ( انظر Musil ، ص ٢٦٧ — ٢٦٩ ، ٣٠٧ ؛ Le Strange فى *Jour. of the Roy. As. Soc.* ، سنة ١٨٩٥ ، ص ٦٦ ) . وترجع المدينة إلى العهد السابق للعهد الساسانى ، ويقول مارِسك Maricq إنها عين مشيك أو مسكين ، ولكن الجغرافيين العرب ( البلاذرى ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ؛ ابن خرداذبه ، ص ٧ ؛ قدامة ، ص ٢٣٥) يفرّقون بين الاثنين. أما القول بأن الأنبار من أصل بابلى ( Hilprecht : *Explorations in Bible Lands* ، فيلادلفيا سنة ١٩٠٣، ص ٢٩٨ ) فيفتقر إلى تأييد من أعمال التنقيب، ولو أننا يمكن أن نشاهد شمالى السهل مأخذ قناة قديمة ومحلة أوّلية ( تل أسود حوالى ٣٠٠٠ ق م ) .

وقد فطن سابور الأول ( شاپور ، سنة ٢٤١— ٢٧٢ م ) إلى أهمية الأنبار — من حيث هى رأس نظام الرى فى السواد والباب الغربى ( من ناحية الإمبراطورية الرومانية ) للقصبة — فأعاد بناءها ، وجعلها مدينة ذات حامية مزودة بخطين من التحصينات وقلعة ، وسماها فيروز سابور ( پيروز شاپور ، أى شاپور المظفّر ) تخليدا لذكر انتصاره على گورديان الرابع Gordian سنة ٢٤٣ هـ ( Herzfeld : *Samarra* ، ص ١٢ ؛ Marciq ، ص ٤٧ ؛ وانظر المقدسى : البدء والتاريخ ، حمزة ، ص ٤٩ ؛ الدينورى ، ص ٥١ ) . ويخطىء كتاب آخرون فيرجعون الاسم إلى سابور الثانى ( الطبرى ، جـ ١ ، ص ٨٣٩ ؛ ياقوت ، جـ ١ ، ص ٣٦٧ ؛ جـ ٢ ، ص ٩١٩ ؛ حمد الله مستوفى ، ص ٣٧ ) . ويظهر اسمها

الرسمى بصيغة پيريسابورا عند أميانوس ماركلّينوس Ammianus Marcellinus، وبصيغة « بيرسابورا » فى اليونانية عند زوسيموس Zosimos ؛ وكذلك تستعمل الكلمة فى السريانية وعند اليهود . وقد احتفظ العرب بالاسم « فيروز سابور » للدلالة على الطسّوج الذى يكتنفها والتابع لولاية ( أستان ) العلّى ( Le Strange : Lands ، ص ٦٥ — ٦٦ ؛ Streck ، ج ١ ، ص ١٦ ، ١٩ ) ؛ والاسم أنبار ( أى الهرى أو صومعة القمح فى الفارسية ) دخل فى الاستعمال مع القرن السادس الميلادى بالنظر إلى الأهراء القائمة فى القلعة ( Marcq ، ص ١١٥ — ١١٦ ؛ البلاذرى ، ص ٢٩٦ ؛ ياقوت ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ، ٧٤٩ ) .

وكانت مدينة الأنبار مترامية الأرجاء عامرة بالسكان ، كما كانت المدينة الثانية فى العراق (أميانوس ، ج ٢٤، ص ٢) ؛ وكانت مقرأسقف يعقوبى وأسقف نسطورى ( انظر I. Guidi فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells.* ج ٤٣ ، ص ٤١٣ ) ومركزا يهودياً هاماً ( Musil ، ص ٣٥٦ ؛ Marcq ، ص ١١٤ ؛ Newman : *Jews in Babylonia* ، ص ١٤ ) وقد لعب البرج دوراً هاماً فى حملة الإمبراطور يوليان على فارس .

وفتحت الأنبار فى وقت متقدم يرجع إلى سنة ١٢ هـ ( ٦٣٤ م ) على يد خالد ، فقد طرد الحامية الفارسية وعقد معاهدة مع السكان ( البلاذرى ص ٢٤٥ ؛ الطبرى ، ج ١ ، ص ٢٠٥٩ ؛ Musil ، ص ٢٩٥ ، ٣٠٨ — ٣٩٠ ) .

وقد بنى المسجد الثالث فى العراق بالأنبار ، بناه سعد بن أبى وقاص ( البلاذرى ، ص ٢٨٩—٢٩٠) ولما طلب منه عمر أن يقيم « دار هجرة » فى العراق فكر سعد أول الأمر فى الأنبار ، ولكنه غير رأيه لأن الحمى والبراغيث كانا يوبئان المدينة ( الدينورى ص ١٣١ ؛ الطبرى ، ج ١ ، ص ٢٣٦٠)؛ وقد طهّر الحجّاج قناة الأنبار ( البلاذرى،ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، ٣٣٣ ) .

وفى سنة ١٣٤ هـ ( ٧٥٢ م ) نقل أبو العباس مقر حكمه إلى الأنبار وشيد لجنده الخراسانية مدينة على نصف فرسخ ( حوالى ٢,٥ كيلومتر ) أعلى الأنبار ، وأقام فى وسطها قصراً ( البلاذرى ، ص ٢٨٧ ؛ الدينورى ، ص ٢٧٣ ؛ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٨٠ ) ؛ وتوفى أبو العباس هناك وهناك دفن ( اليعقوبى ، ج ١ ، ص ٤٣٤ ؛ البلاذرى ، ص ٢٨٣ ؛ وانظر المقدسى : البدء والتاريخ ، ج ٤ ، ص ٩٧ ) . وأقام المنصور فى هذه المدينة قبل أن يؤسس بغداد سنة ١٤٥ هـ ( ٧٦٢ ) ، وأقام الرشيد فى الأنبار مرتين ( سنة ١٨٠ هـ = ٧٩٩ م ، ١٨٧ هـ = ٨٠٣ م ) وكان بعض سكانها من سلالة الخراسانية ( الدينورى ، ص ٣٨ ؛ اليعقوبى ، ج ١ ، ص ٥١٠ ؛ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٦٧٨ ) . ويمكننا أن نحكم من خراجها بأن الأنبار كانت لاتزال زاهرة فى العقود الأولى من القرن الثالث الهجرى ( التاسع الميلادى ؛ انظر ابن خرداذبه ، ص٨ ، ٤٢ ؛ قدامة ، ص٢٣٧ ) ، ولما ضعفت الخلافة تعرضت الأنبار لغارات البدو،

فقد هاجموا المدينة سنة ٢٦٩ هـ والطسّوج سنة ٢٨٦ هـ (الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٢٠٤٨ ، ٢١٨٩) ؛ وقد أدى استيلاء أبى طاهر القرمطى عليها وتخريبها سنة ٣١٥ هـ ( ٩٢٧ م ) إلى سرعة اضمحلالها ( المسعودى : التنبيه والإشراف ، ص ٣٨٢ ) ؛ وفى سنة ٣١٩ هـ ( ٩٢٩ م ) أحدث البدو بها تخريباً كبيراً (عريب ، ص ١٥٨ ) ؛ ويصف الإصطخرى ( ص ٧٣ ) المدينة بأنها بلدة متواضعة وإن كانت عامرة ، وأن الناظر لايزال يشاهد بها بقايا العمائر التى أقامها أبو العباس . ويقول ابن حوقل ( ص ٢٢٧ ) إن الأنبار كانت تضمحل ، ويروى المقدسى ( ص ١٢٣ ) أن عدد سكانها كان قليلا ؛ وكان معظم سكانها يشتغلون بالزراعة ، ولكن المدينة كان لها بعض الأهمية التجارية لوقوعها على الطريقين البرى والنهرى الموصلين إلى الشام ( اليعقوبى ، ترجمة Wiet ، ص ٢٥٠ ؛ ابن حوقل ، ص ١٦٦ ؛ Le Strange فى *Journ. of the Royal As. Soc.* ، سنة ١٨٩٥ ، ٤٤ ، ٧١ ؛ ابن خرداذبه ، ص ١٥٤ ) كما كان بها بناة للسفن . وثمة حكاية أوردها ابن الساعى ( ٥٩٧ هـ = ١٢٠٠ م ، ص ١٩-٢٠ ) تبين أن المدينة كانت مقسمة أحياء وكل حى مسؤول عنه « شيخ » ؛ وفى سنة ١٢٦٢ م نهب القائد المغولى كربوقا الأنبار وذبح كثيراً من سكانها ( المقريزى : السلوك ، طبعة كاترمير ، جـ ١ ، قسم ٥ ، ص ١٧١ - ١٧٣ ) وظلت الأنبار فى عهد المغول مركزاً إدارياً . وقد شق الجوينى قناة بالقرب من الأنبار حتى النجف : وكان لايزال يشار إلى الأنبار فى النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى ( الرابع عشر الميلادى ؛ انظر الأوزاعى : العراق ، جـ ١ ، ص ٢٠٤ ، ٣٣٧ ، ٥٤٨ ) قاعدة لطسّوج . وكان يحيط بها سور من اللبن ( يشاهد جزء منه عند الطرف الشمالى للأطلال ) .

وتقوم أطلال الأنبار على مسيرة خمسة كيلومترات من شمالى غرب الفالوجة ( انظر Musil : *Samarra* ، ص ١٣ ) وهى تمتد من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى ومحيطها شكل غير مستو يبلغ حوالى ستة كيلومترات . وقد احتفظت الأطلال بالاسم الأنبار ( Musil ، ص ١٧٤ ؛ Obermeyer، ص ٢١٩ ؛ Ward فى *Hebraica* ، جـ ٢ ، شيكاغو سنة ١٨٨٥ ، ص ٨٣ ومابعدها ) ؛ والبقايا بناء مربع محصن بنى باللبن الفرنى المجفف فى الشمس وهى تشاهد فى الركن الشمالى الشرقى ؛ ويقوم المسجد على مسيرة نحو كيلومتر من الجنوب الغربى لهذا البناء ، وينتمى إلى عهد العمارة الإسلامية الأولى ، وهو مستطيل الشكل ، له صف من الأعمدة على جوانبه الثلاثة وخمسة صفوف من الأعمدة على الجانب المواجه للقبلة .

ونهر القرمة - أو السقْلاوية - الذى يترك الفرات إلى الغرب من هذه البقايا لا يمكن أن يقال (فى الجزء القديم من مجراه) إنه هو نهر عيسى ( انظر Herzfeld ، ص ١٣ ؛ Le Strange فى *Journ. Roy. As. Soc.* ، سنة ١٨٩٥ ، ٧٠ ) ذلك أن نهر عيسى قد كشف

عنه فى عهد العباسيين وهو ينشعب على مسيرة فرسخ أسفل الأنبار . والأرجح أن يقال إن نهر السقلاوية هو نهر الرُفيل الذى عرف أيام الجاهلية ، وكان يجرى جزء منه فى عهد قناة قديمة ( Musil ، ص ٢٦٨ ؛ Maricq ، ص ١١٦ ؛ سهراب ، ١٢٣ ؛ الخريطة التى أعدتها إدارة المساحة العراقية سنة ١٩٣٤ ؛ ومقياس رسمها ١ : ٥٠,٠٠٠ ) . والظاهر أن هذه القناة فقدت شأنها فى العهود الإسلامية .

المصادر :

(١) Chesney: *The expedition for the Survey of the river Euphrates and Tigris* ، لندن سنة١٨٥٧ ، جـ ٢ ، ص ٤٣٨ (٢) Bewsher فى *J.G.S.* ، سنة ١٨٦٧ ، ص ١٧٤ (٣) K. Ritter: *Erdkunde* ، جـ ١٠ ، ص ١٤٥ ، ١٤٧ (٤) G. Hoffmann : *Auszuge aus syrisch. Akten pers. Märtyrer* ، ليبسك سنة ١٨٨٠ ، ص ٨٣ ، ٨٨ (٥) Th. Noldeke : *Gesch. d. Perser und Araber* ، ص ٥٧ (٦) Pauly-Wissowa ، جـ ١ ، سنة ١٧٨٠ — ١٧٩٥ ، جـ ٢٠ ، ١٩٥٠ : (٧) Le Strange ، ص ٦٥،٢٥ (٨) A. Musil : *The Middle Euphrates* ، نيويورك سنة ١٩٢٧ (٩) A. Maricq &E. Honigmann: *Researches sur les Res Gestae divi Saporis* ، بروكسل سنة١٩٥٣ ، ص ١١٦ — ١١٧ .

خورشيد [شترك — دورى M. Streck-A.A. Duri]

+ « الأنبارى ، أبو بكر » محمد بن القاسم ( والأصح أن يقال ابن الأنبارى ) : محدث ولغوى ، وهو ابن أبى محمد ( انظر المادة التالية ) ولد فى ١١ رجب سنة ٢٣١ هـ ( ٣ يناير سنة ٨٨٥ ) وتوفى فى ذى الحجة سنة٣٢٨ ( أكتوبر سنة ٩٤٠ ) . وقد تتلمذ أبو بكر على أبيه وعلى ثعلب ، ودرس فى حياة أبيه بالمسجد نفسه ، واشتهر بذاكرته الفذة وزهده الشديد .

وقد بقى من كتبه :

(١) « الأضداد » ، طبعة هوتسما ، ليدن سنة ١٨٨١ .

(٢) « الزاهر » .

(٣) « الإيضاح فى الوقف والابتداء » ، وهو يتناول الآيات من القرآن التى استُبدل بالهاء فيها تاء ، والراجح أنه مستخلص من كتاب « الهاءات فى كتاب الله » .

(٤) « مختصر فى ذكر الألِفات » .

(٥) « المذكر والمؤنث » .

أما شرحه للمعلقات ( انظر عن مخطوطاته : بروكلمان ، قسم ١ ، ص ٣٥ ) فقد نشر منه ريشر Rescher الأجزاء التالية : (١) طرفة ، إستانبول سنة ١٣٢٩ هـ ( ١٩١١ م ) . (٢) عنترة فى *Rivista degli studi orientali* ، جـ ٤ — ٥ (٣) زهير فى *Le Monde Oriental* سنة ١٩١٣ ، ص ١٣٧ — ١٩٥ .

وقد ذكر ابن الأثير فى مقدمة « النهاية » كتاب الأنبارى « غريب الحديث » بين مراجعه .

المصادر :

(١) الفهرست ، ص ٧٥ : (٢) الزبيدى : الطبقات ، ص ١١١ — ١١٢ : (٣) الأزهرى فى *Le Monde Oriental* ، سنة ١٩٢٠ ، ص ٢٧ (٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ ٣ ، ص ١٨١ — ١٨٦ : (٥) الأنبارى : النزهة ، ص ٣٣٠ — ٣٤٢ : (٦) ياقوت : إرشاد الأريب ، جـ ٧ ، ص ٧٣ — ٧٧ (٧) ابن القفطى : إنباه الرواة ، جـ ٣ ، ص ٢٠١ — ٢٠٨ (٨) ابن خلكان ، رقم ٦٥٣ (٩) G. Flügel : *Die gramm. Schulen der Araber* ص ١٦٨ — ١٧٢ (١٠) بروكلمان ، جـ ١ ، ص ١٢٢ ، قسم ١ ، ص ١٨٢ .

خورشيد [ بروكلمان Brockelmann ]

+ « الأنبارى ، أبو محمد » القاسم بن محمد ابن بشار : محدث ولغوى ، توفى سنة ٣٠٤ هـ ( ٩١٦ م ) أو سنة ٣٠٥ هـ ( ٩١٧ م ) ، وقد كتب شرحاً على المفضليات نقحه ابنه محمد ( انظر *The Mufaddaliyyat ... according to the recension and with the commentary of Abu M. Al-Q.b. M. Al-Anbari* ، طبعة Ch. J. Lyall ، أوكسفورد سنة ١٩١٨ — ١٩٢١ ) .

المصادر :

(١) الفهرست ، ص ٧٥ : (٢) الزُبَيْدى : طبقات ، ص ١٤٤ : (٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ، ص ٤٤٠ — ٤٤١ . (٤) ياقوت : إرشاد الأريب ، جـ ٦ ، ص ١٩٦ — ١٩٨ . (٥) ابن القفطى : إنباه الرواة ، جـ ٣ ، ص ٢٨ (٦) A. Haffner فى *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes* ، جـ ١٣ ، ص ٣٤٤ وما بعدها (٧) F. Kern فى *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Westasiatische Studien* ، مجلد ١١ ، جـ ٢ ، ص ٢٦٢ وما بعدها (٨) بروكلمان ، قسم ١ ، ص ٣٧ .

خورشيد [ هيئة التحرير ]

« الأنبارى » عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبى سعيد كمال الدين أبو البركات : لغوى عربى ، ولد عام ٥١٣هـ = ١١١٩م ، ودرس اللغة فى المدرسة النظامية ببغداد ، وتتلمذ فيها على الجواليقى والشَجَرى ، واشتغل فيها بعد ذلك بتدريس اللغة . ولم يترك الأنبارى بغداد قط ، ولكنه اعتزل العالم فى أواخر حياته وكرس نفسه للعلم والعبادة : وتوفى فى التاسع من شعبان عام ٥٧٧ ( ١٩ ديسمبر سنة ١١٨١ ) .

وأهم مصنفاته كتاب « نزهة الألباء فى طبقات الأدباء » ( طبع على الحجر بالقاهرة عام ١٢٩٤هـ )

سرد فيه تراجم اللغويين فأصبح بمثابة تاريخ لفقه اللغة العربية منذ نشأته حتى أيامه . أما رسالته النحوية السهلة المسماة « كتاب أسرار العربية » فقد نشرها تسيبولد C. F. Seybold في ليدن عام ١٨٨٦ . وأورد كل من كوشوت ( Koshut في *Fünf Streibfragen der Basrenser und Kufenser* ڤينا ١٨٧٧) وكرگاس ( W. Girgas في *Skizze des Grammat etc* ، بالروسية عام ١٨٧٣ ، ص ٤٦ — ٦٦ ) وكرگاس وروزن ( Girgas et de Rosen في *Arabsh-Khrestom* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٦ ص ٤٣٥—٤٥٥) وڤايل (G. Welli في *Zeitschr f. Assyriologie* ، جـ ٣٠، ص٥٦ومابعدها) مختارات من كتاب الأنبارى المسمى « كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين » الذى كتبه لتلاميذه ، وتوجد نسخ خطية من هذا المصنف في ليدن (*Catal. cod. or. Bibl. acad. Lugd. Bat.* ، طبعة عام ١٨٨٦ ، جـ ١ ، رقم ١٦٩ ) والإسكوريال ( H. Derenbourg : *Les mss. de l'Esc.* رقم ١١٩ ) وفي جامع يكى بإستامبول ( رقم ١٠٦٠ ) .

وتوجد له أيضاً بعض مصنفات نحوية أقل شأناً محفوظة في ليدن ( *Catal.* رقم ١٧٠ — ١٧١ ) وپاريس ( de Slane : *Cat. des. Mss. ar. de la Bibl. nationale* : رقم ١٠١٣ ، ١٠١٤ ) والإسكوريال ( درنبورغ ، جـ ٢ ، ص ٧٧٢ ، ٧٧٤ ) .

وللأنبارى رسائل أخرى لاتوجد إلا مخطوطة ، فله رسالة في النحو اسمها « الميزان » ومعجم يسمى « الزهور » ذكره عبد القادر البغدادى في كتابه « خزانة الأدب » ( بولاق سنة ١٢٩٩ جـ ٢ ، ص ٣٥٢ ، س ١٤ ) ، ومصنفه المعروف باسم « الكتاب الفائق في أسماء المائق » الذى ذكره الأنبارى في كتاب « النزهة » (ص ٣٨ ، س ٣)، ومصنفه « كتاب الوقف والابتداء » وقد ذكره السيوطى في كتابه « شرح شواهد المغنى » ( القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٥٨ ، س ٢٦ ) وكذلك كتابه في تفسير الأحلام .

المصادر :

(١) ابن خلكان ، بولاق سنة ١٢٩٩ ، ص ١٣٥ رقم ٤٣٢ ; (٢) الكتبى : فوات الوفيات، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ . (٣) Wüstenfeld : *Die Geschichtesschreiber der Araber* رقم ٢٦٩ (٤) Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Litter* : جـ ١ ، ص ٢٨١ .

[ بروكلمان Brockelmann ]

« أَنْبَذُقْلِيس » : الصيغة العربية للاسم إمپدوكليس ( وكثيراً ما يحرف إلى أبيذقليس ... إلخ ) ، وقد وصلت إلى المسلمين بعض معلومات صحيحة عن أقواله بوسائل من قبيل كتب أرسطو ومجموعة المختارات المنحولة لفلوطرخس ( مثل : ١ ، ٣ ، انظر طبعة بدوى ، وكذلك استشهد بها أبو سليمان

المعلى ، فى كتابه صوان الحكمة ، المقدمة ؛ المقدسى : البدء ، ج ١ ، ص ١٣٩ ؛ ج ٢ ص ٧٥ ) ... إلخ . ومهما يكن من أمر فإن أنبدقليس الحقيقى لم يكن له شأن فى الفلسفة الإسلامية ، ومن جهة أخرى فإن دوائر الأفلاطونية الجديدة المتأخرة انتحلت شخصيته كما أن الرسائل التى وردت فيها الأنظار الأفلاطونية الجديدة على لسانه قد ترجمت إلى العربية . وأهم نموذج يمثل هذه الكتب هو « كتاب الجواهر الخمسة » وقد ضاعت ترجمته العربية وإن كانت أجزاء منها محفوظة فى مختارات من ترجمة عبرية نقلت عن الترجمة العربية ( انظر D. Kaufmann : *Studien über Salomon b. Gabirol* ، بودابشت سنة ١٨٩٩ ، ص ١ وما بعدها ) . ويبدو أن الشواهد التى وردت فى كتاب « غاية الحكيم » المنحول للمجريطى ( ص ٢٨٥ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ — ٢٤٤ ) قد نقلت عن مصدر وثيق الصلة بها ( ص ٢٨٩ = طبعة كاوفمان Kaufmann فصل ١٣ ) . وتنسب إلى أنبدقليس آراء أفلاطونية جديدة مختلفة فى كتاب أمونيوس : آراء الفلاسفة ( مخطوط بمكتبة آياصوفيا رقم ٢٤٥٠ : انظر الأوراق ١٠٩ وجه وما بعدها ، و١٣٠ ظهر ) الذى وزعت فيه الأقوال الأفلاطونية الجديدة بين عدد من فلاسفة اليونان القدماء . وهذا الكتاب الذى استشهد به البيرونى فى كتابه عن الهند ( المتن ، ص ٤١—٤٢ ؛ الترجمة ص ٨٥ ؛ الفقرة المنقولة من أنبدقليس = مخطوط بمكتبة آياصوفيا ، ورقة ١٣٠ ظهر ) كان المصدر الرئيسى الذى استند إليه الشهرستانى فى كلامه عن الفلاسفة القدماء وكلامه أيضاً عن أنبدقليس ( الملل والنحل ، ص ٢٣٠ وما بعدها ) . ومهما يكن من أمر فإن الشهرستانى ينقل علاوة على هذا نصاً آخر لأنبدقليس ( ورقة رقم ٢٦٢ ، وورقة رقم ١ — ٢٦٣ ، وورقة رقم ١٨ ) استقاه من مصدر آخر . أما الشهرزورى فى كتابه روضة الأفراح ، فإنه يورد أيضاً بعض الفقرات الإضافية ( مختارات فى أسن پالاثيوس Asin Palacios ) على الرغم من أنه يعتمد فى الغالب على الشهرستانى وابن القفطى .

وفى رواية لصاعد الأندلسى أن ابن مَسَرَّة كان على دراية بالكتب التى ألفها أنبدقليس ( وإذا أردت مناقشة دينه المزعوم للأقوال المنحولة لأنبدقليس فانظر مادة « ابن مسرة » ) .

وفى كتب التراجم يعد أنبدقليس أول أساطين الحكمة الخمسة ، وهم أنبدقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وهو يعد معاصراً لداود وأنه استقى فلسفته من لقمان ( انظر العامرى : الأبد على الأمد ، الذى استشهد به فى كتاب صوان الحكمة ، المقدمة ؛ صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٢١ وهو ينهج نهج العامرى أو يأخذ عن مصدر عام ؛ ابن القفطى ، ص ١٥ — ٦ ، ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، وكلاهما يسير على نهج صاعد ؛

الشهرستانى ؛ كتابه المذكور وهو يفيد من كتاب صوان الحكمة ) .

المصادر :

(١) M. Steinschneider : *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*، *Philosophie* فصل ٤ ( ٢) الكاتب نفسه : *Die hebraischen Übersetzungen*، الفهرس (٣) P. Kraus : *Jabir ibn Hayyân* جـ ٢ ، الفهرس (٤) M. Asin Palacios : *Ibn Masarra y su escuela*، الفصلان ٤، ٥ ( = *Obras escogidas* جـ ١، ص٥٣ ومابعدها): (٥) رسالة فى الكتابات المنحولة لأنبدقليس يعدها شتيرن .

د. يولس [ شتيرن S. M. Stern ]

« الأنبياء » جمع نبىّ ( انظر هذه المادة ) واسم السورة ٢١ من القرآن .

« الأنبيق » : آلة تستعمل فى التقطير ، ولفظ « أنبيق » مأخوذ من اليونانية أمبيكس . وقد ورد ذكر الأنبيق فى القرن العاشر الميلادى فى ترجمة كتاب لديوسقوريدس وفى مفاتيح العلوم وفى كتاب الأسرار للرازى ( وقد أخطأ كوپ Kopp الذى اتبع Weil فيا ذهب إليه ) . ويوصف الأنبيق غالباً بأنه واحد من آلات صنّاع ماء الورد.

ويتكون جهاز التقطير الكامل من ثلاثة أجزاء : الأول القرْعة والثانى الأنبيق والثالث القابلة . وفى الأجهزة الحديثة الأنبيق والقرعة جزء واحد . وتجد رسوم هذه الآلات التى اشتملت عليها المخطوطات العربية واردة فى كتاب « نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر » للدمشقى ( طبعة مهرن Mehren ، ص ١٩٤ ومابعدها ) . والشائع أن يكون الأنبيق مركباً على القرعة ولكننا نجده فى هذه الرسوم موضوعاً أمامها . وفى الحالة الأولى يكون شكل الأنبيق كالمحجمة كما صُوِّر فى « مفاتيح العلوم » (طبعة ڤان ڤلوتن ، ص ٢٥٧)؛ ويصف ابن العوّام ( ترجمة Clément Mullet ، جـ ٢ ، ص ٣٤٤ ) الأنبيق وكيف يستخدم فى تقطير ماء الورد . ولا يقصد بلفظ الأنبيق فى هذا الوصف دائماً الأنبيق بأكمله ، وإنما يقصد به غالباً ميزابه فقط ، إن لم يكن كلام ابن العوام قد أصابه التحريف . ويقال للأنبيق أيضاً رأس القرعة .

ويذكر الأنبيق مع غيره من آلات صناعة الكيمياء فى مفاتيح العلوم وفى كتاب الأسرار للرازى : والوصف الذى كتبه الكرشونى ونشره برتلو Berthelot قريب الشبه بوصف الرازى .

وهناك أنواع خاصة من الأنابيق ، كالأنبيق الأعمى الذى لاميزاب له والأنبيق ذى الميزاب المعقوف وغيرهما من الأنابيق المختلفة الأشكال . وأطلق ابن العوام أيضاً على الذيل لفظ « ذَنَاب »، وهى القراءة التى يفضلها موليه Cl. Mullet ، أو « ذُبَاب » كما ورد فى النص ، وهى القراءة التى يميل إلى ترجيحها دوزى Dozy لأن هذا الذيل

يصل الميزاب بأنبوبة ملتوية تستعمل للتكثيف ، ولا يوجد رسم لهذه الأنبوبة الملتوية .

ولما كان كيمائيو العرب يعتمدون فى الغالب على كيمائيى اليونان فمن الممكن الاستعانة فى ذلك مما ورد فى مؤلفات القدماء من رسوم لهذه الآلات ، وقد وردت بعض الرسوم فى الترجمات اللاتينية للمصنفات المنسوبة لأبى موسى جابر ابن حيان .

المصادر :

(١) F. Wiedemann فى *Zeitschr. D. Deutsch Morgenl. Gesellsch* ، جـ ٣٢ ، ص ٥٧٥
(٢) الكاتب نفسه فى Diergart : *Beitr. aus. d. Gesch. d. Chemie* ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٢٣٤ (٣) M. Berthelot : *La Chimie au Moyen âge* ، جـ ٢ ، ص ٦٤ ، ٦٦ ، ١٠٥ وما بعدها
(٤) J. Ruska : *Al Razi's Buch der Geheimnisse* ، سنة ١٩٣٧ ، الفهرس ، هذه المادة . (٥) A. Siggel : *Arab.-deutsches Worterbüch. der Stoffe* ، سنة ١٩٥٠ ، ص ١٩٥ .

[ ڤيدمان وپلسنر Wiedeman & Plessner ]

« أَنْجُمَنْ » وينطقها الترك إنْجمِن : كلمة فارسية معناها فى الأصل مجلس أو مجمع ، وظلت هذه الكلمة زمناً طويلا كما يقول شامپلان Champlan تدل بصفة خاصة على الجمعيات الدينية والمذهبية مثل الجمعيات الزراد شتية فى يَزْد وكِرْمان التى لها سلطات قضائية ، وجمعيات الدراويش التى ألفها ظاهر الدولة صاحب همدان .

ومنذ دخل نظام الحكم البرلمانى فى فارس أصبح لهذه الكلمة مدلول جديد ، فأطلقت على الجمعيات السياسية التى ظهرت بكثرة فى الأقاليم الفارسية أولا وفى طهران بعد ذلك . وأخذت كلمة أنجمن فى هذا المعنى تترجم عادة بلفظ منتدى ،وهى ترجمة وإن كانت صحيحة إلا أنها لا تعبر تعبيراً دقيقاً عن صفة هذه الجمعيات فى فارس الحديثة ، لأن معظمها يشبه شبهاً قوياً منتديات الثورة الفرنسية وما كان لهـــا من نفوذ سياسى ؛ وفوق ذلك فهى بالنسبة لأهميتها تقوم مقـــام المجالس النيابية الإقليمية أو المجالس البلدية ؛ ومنها ما أنشئ لغرض خيرى أو علمى أو فنى ، ومنها ما هو بمثابة نقابات لأصحاب المهن ، وكل هذه الجمعيات مهما — يكن اسمها — كانت منصرفة إلى ترويج الآراء الحرة والدستورية ، وكان لها بعض النشاط السياسى .

وأهم هذه الجمعيات هو « أنجمن ملّى » أى المنتدى القومى فى تبريز ، وقد أنشأه فى أول رمضان عام ١٣٢٤ (١٧ ديسمبر عام ١٩٠٦) زعماء الحركة الدستورية بعد أن تركوا القنصلية البريطانية التى كانوا قد التجئوا إليها . وكان هذا المنتدى فى أول أمره يتألف من عشرين تاجراً وقليل من العلماء ، ولكن سرعان ما كثر عدد أعضائه حتى أصبح يضم ممثلين لجميع طبقات الأمة . وبلغ من شأنه منذ أول أمره أن كان

لولى العهد محمد على ميرزا مندوب يمثله فيه .
ولم يحد من سلطانه المنازعات التى قامت بينه وبين مجلس النواب ، وخاصة عندما رأى المجلس الأخير السماح للعلماء المنفيين بالعودة إلى تبريز ، ولم يقف فى سبيل تقدمه أيضاً الصعاب التى اكتنفت التصويت على القانون بالمجالس الإقليمية التى كانت تريد الاعتراف العاجل بما لها من وجود شرعى .

وأغلق هذا المنتدى إلى حين بعد الانقلاب الذى حدث فى يونية سنة ١٩٠٨ ، ولكنه عاد إلى الاجتماع بعيد ذلك واستحوذ على السلطة فى آذربيجان ، وأقام ستارخان وباقرخان زعيمين للحزب الدستورى . وأخذ هذا الـ « أنجمن » يعمل بالاشتراك مع بقية الجمعيات فى فارس ، وبذلك نظم المعارضة القوية المشهورة ضد الحكومة الجائرة . ولم يكتف الـ « أنجمن ميلى » بتأييد الصحافة لحركته ، بل أنشأ جريدة « ميلى » لساناً له وكان ينشر فيها ما يدور فى الاجتماعات التى يعقدها .

ويلى هذا المنتدى فى الأهمية المنتدى المقدس بأصفهان الذى أنشئ عام ١٩٠٧ ، ويبلغ عدد أعضائه ١٨ عضوا ويمثل كل ثلاثة منهم طبقة من طبقات السكان ، ويعقد اجتماعاته يوم السبت من كل أسبوع ، وهذا الأنجمن هو الذى نظم معارضة الحكم المطلق جنوبى فارس وضمن للحزب الدستورى تأييد البختيارية القــوى ، وحرر بلاد فارس من سلطان الشاه .

وهناك جمعيات أخرى لا تقل عن هذه فى الأهمية ألفت فى مشهد وعددها ثلاث ، واحدة منها خيرية وأخرى تعليمية ، كما توجد جمعيات أخرى فى همذان وأردبيل ورشت وشيراز وبندر بوشير وغيرها . وفى بندر بوشير يعلن افتتاح جلسات الأنجمن بإطلاق المدافع ويقوم الجنود بتحية ممثلى الشعب .

وأبطأت العاصمة بعض الشىء فى النسج على منوال الأقاليم ، فكان لها فى أول الأمر لجان تعد العــدة للانتخابات ، وفى هذه اللجان تنتخب كل طبقة على حدتها من يمثلها ، وما إن اعترفت السلطات الدينية فى العراق بهذه الجمعيات حتى أخذ عددها فى الازدياد ، فكان لكل حى من أحياء المدينة جمعية منفصلة ، وتألفت جمعية مركزية وظيفتها وظيفة المجلس البلدى ، وقامت بالكثير من الإصلاحات الهامة . كما تألفت جماعات أخرى تضم أهل الإقليم الواحد ، وجماعات لمختلف المهن كالطلاب والأساتذة والأطباء وموظفى البرق وأشباههم . وهناك أيضاً جماعة للتعليم لها ممثلون فى الأقاليم ، وأخرى للزراعة إلى جانب الجماعات الخيرية .

وكانت جماعة الإخوان تقبل الزرادشتيين فى عضويتها ، وكانت هناك جماعة نسائية ( أنجمن نسوان ) تعقد جلساتها يوم الأربعاء من كل أسبوع لمناقشة المسائل الاجتماعية التى تهم المرأة . ولم يكن يسمح للنساء بالتدخين أو شرب الشاى أو اصطحاب الأطفال فى أثناء الجلسات .

وبلغ عدد الجماعات فى يولية عام ١٩٠٨ بمدينة طهران وحدها ما لا يقل عن ١٤٤ جماعة ، ونستطيع أن نقول إن كل طهرانى كان عضواً فى جماعة أو أكثر من هذه الجماعات . وأغلب هذه الجماعات ــ على كثرة عددها وتنوع أغراضها ــ كان سليم المقصد بصفة عامة ، وكانت تكثر من عقد الجلسات كما أن اشتراكاتها الزهيدة كانت سبباً فى كثرة الإقبال عليها .

وتألفت جماعات فارسية فى البلاد الأجنبية، منها جماعة وطنية فارسية اسمها « أنجمن وطن خاهان إيرانى » فى مدينة بومباى . وبعد إعادة الدستور فى تركية تألفت جماعات حرة كثيرة منها جماعة الاتحاد والترقى الفارسية فى الآستانة ، وكانت غايتها جمع التبرعات لأبطال الحرية واستدرار عطف أوروبا . وتألفت منذ عهد طويل بالقوقاز والهند جماعات فارسية لتبادل المعونة بين أعضائها .

وأخذت جماعات إسلامية كثيرة فى الهند تتسمى باسم أنجمن ( انظر فيما يختص بها مقال A. le Chatelier عن « أغا خان » فى مجلة العالم الإسلامى *Revue du monde musulman* عدد نوفمبر عام ١٩٠٦ ، ص ٧٧ ، ٧٨ ؛ عددى نوفمبر وديسمبر عام ١٩٠٧ ، ص ٥٧٩ ؛ عدد يناير عام ١٩٠٨ ، ص ١٧٢ : عدد مارس عام ١٩٠٨ ، ص ٦٠٠ ) ، ومن هذه الجماعات جماعة « أنجمن إسلاميه » فى بومباى وكان لها أثر كبير فى تحسين حال مسلمى الهند و « أنجمن إسلاميه » فى پتنه ولاهور وبنگالور وقويمباتور وتريشينوپولى و « أنجمن مظفرى » فى بومباى ، و « أنجمن مفيد أهل إسلام » فى ثلوره و « أنجمن مفيد الإسلام » فى مدنپور وغيرها .

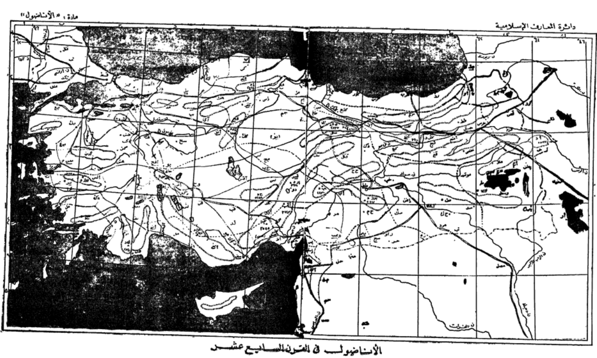
المصادر :


(١) Robert Champlan : *Les Andjoumens* فى *Bulletin du Comité de l'Asie française* ، مايو ١٩٠٨ ، ص ١٧٥ — ١٧٦ ؛

(٢) Ghilan : *Le Club National de Tauris* فى *La Revue du Monde musulman* ، مايو عام ١٩٠٧ ، ص ١ — ٩ ، أغسطس — سبتمبر عام ١٩٠٧ ، ص ١٠٦—١١٧ ؛ وانظر كذلك *La Revue du Monde Musulman* مايو عام ١٩٠٧ ، ص ٣١١ — ٣١٢ ، ٣٧٩ ؛ أغسطس — سبتمبر عام ١٩٠٥ ، ص ١٤٥ ؛ نوفمبر — ديسمبر عام ١٩٠٧ ، ص ٥٦٩ ، يناير عام ١٩٠٨ ، ص ٨٥ — ٨٩ ، ١٦١ ، مارس عام ١٩٠٨ ، ص ٥٩٧—٥٩٨ ، مايو عام ١٩٠٨ ، ص ١٦٧ — ١٦٨ ، أكتوبر عام ١٩٠٨ ، ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، سبتمبر عام ١٩٠٨ ، ص ٧٤٥ ، نوفمبر عام ١٩٠٨ ، ص ٥٣٤—٥٣٩.


[ بوڤا L. Bouvat ]

+ أنجمن : كلمة فارسية استخدمت من قبل كثيراً فى الشاهنامة للفردوسى ( القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى ) بمعنى « اجتماع ، أو جمعية ، أو جيش » . واستخدمت فى الأزمنة الحديثة للدلالة أولا على جمعيات دينية



الأناضول فى القرن السابع عشر

أو عقيدية ثم أطلقت على جماعات سياسية فى مستهل القرن العشرين أيام أقيم النظام البرلمانى فى إيران : وكانت « أنجمن مـلّى »( « النادى الوطنى ») فى تبريز ـــ التى أسسها فى غرة رمضان عام ١٣٢٤ هـ (١٧ ديسمبر سنة ١٩٠٦م) زعماء الحركة الدستورية ـــ من أشهر هذه الجماعات . وكانت هناك جماعات أخرى ، تدفعها نفس النزعات الحرة ، قائمة فى المدن الإقليمية الرئيسية ( انظر مادة « إيران » ) : وأسس الفرس جمعيات أخرى من هذا القبيل فى إستانبول وبومباى ، كما أسس بعضها فى الهند سكان تلك الربوع . أما اليوم فإن المصطلح يطلق أولا على جمعيات رجال الفكر وأصحاب المهن : مثال ذلك « أنجمن أدبى إيران » أى « الجمعية الأدبية الإيرانية » التى أسست قبل « فرهنگستان إيران » أى « الأكاديمية الإيرانية » عام ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م): وقد نشرت « أنجمن آثار ملّى » أى « لجنة الآثار القومية » طبعات محققة من النصوص القديمة ( نذكر منها المؤلفات المنسوبة لابن سينا باللغة الفارسية ) كما أن هذا المصطلح يستخدم حديثاً للدلالة على جمعيات محلية ، مثل جمعية « أنجمن خراسانها » (« جمعية أهل خراسان المقيمين فى طهران ») :

المصادر :

(١) *As. Fr. B.* ، مايو سنة ١٩٠٨، ص ١٧٥ـ ٦ (٢) *R.M.M.* ( نادى تبريز القومى ) الأعداد الصادرة فى مايو سنة ١٩٠٧ ، ص ١ـ٩ ؛ وأغسطس ، ص ١١٦ ـ ١١٧ ، ويناير سنة ١٩٠٨ ،ص٨٥ و١٦١؛ ومارس ص ٥٩٧؛ومايو ص ١٦٧ ، وسبتمبر ص ٧٤٥ ؛ وأكتوبر ص ٢٩١ ؛ ونوفمبر ص ٥٣٤ (٣) نادى السيدات : أعداد أغسطس سنة ١٩٠٥ ؛ ص ١٤٥ ؛ ومايو سنة ١٩٠٧ص ٣١١ و٣٧٩، ونوفمبر ص ٥٦٩(٤) الجمعيات الإسلامية فى الهند Muslim Associations of India : أعداد نوفمبر سنة ١٩٠٦ ، ص ٧٧ـ٨ ؛ ونوفمبر ـ ديسمبر سنة ١٩٠٧ ، ص ٥٧٩ ؛ ويناير سنة ١٩٠٨، ص ١٧٢ ، ومارس ص ٦٠٠ ) :

د. يونس [ هـ: ماسيه H. Massé ]

ويستخدم المصطلح أيضاً فى تركية . وقد أنشئت فى إستانبول عام ١٢٦٧ هـ ( ١٨٥١ م ) أول أكاديمية حديثة للآداب والعلوم فى الشرق الأوسط باسم « أنجمن دانش » ؛ وأقيمت على غرار الأكاديمية الفرنسية ، بناء على ما أشار به أحمد جودت باشا ( انظر هذه المادة ) ، من أربعين عضواً تركياً وعدد مماثل يضم مستشرقين أوروبيين من أمثال هامر Hammer وبيانكى Bianchi وردهاوس Redhouse . وتضمن برنامجها تشجيع الآداب والعلوم فى تركية والنهوض باللغة التركية . وعقدت الأكاديمية اجتماعاً أول الأمر فى « مجلس معارف » عام ١٢٦١ هـ ( ١٨٤٥ م ) ؛ وفوضت رسمياً فى العمل على تحقيق برنامجها بمقتضى « إرادة » سلطانية صادرة فى ٢٧ رجب عام ١٢٦٧ هـ ( ٢٦ مايو سنة ١٨٥١ م ) ؛ وافتتحت علانية يوم ١٩ رمضان سنة ١٢٦٧ هـ ( ١٨ يوليه سنة ١٨٥١ م ) بخطاب ألقاه مصطفى

رشيد پاشا أوضح فيه الدور الذى تقوم به الأكاديمية فى تجديد تركية . ومهما يكن من أمر فإن عدم الاستقرار السياسى فى هذا العهد عاقها عن العمل وتوقف نشاطها عام ١٢٧٩ هـ ( ١٨٦٢ م ) دون أن تقوم بعمل سوى رعاية صدور بضعة كتب منها علم النحو العثمانى لجودت پاشا وفؤاد پاشا ، وجانب من تاريخ جودت پاشا وترجمته التركية لمقدمة ابن خلدون . وبعد ثورة عام ١٩٠٨ ظهر عدد من الجمعيات الثقافية أهمها الجمعية التاريخية العثمانية ( تأريخ عثمانى أنجمنى ) التى أسست عام ١٩١١ .

واستخدم المصطلح أنجمن أيضا فى تركية للدلالة على لجان برلمانية وإدارية مختلفة ، وعلى اللجان الإقليمية والبلدية القائمة ، وعلى بعض اللجان التعليمية التى تعمل تحت إشراف وزارة المعارف ، وكانت منها لجنة « أنجمن تفتيش ومعاينه » التى أسست عام ١٣٢٨ هـ ( ١٩١٠ م ) ، واللجان الإقليمية والمحلية «معارف أنجمنى» التى أسست سنة ١٣٢٨ هـ ( ١٨٨٢ م ) للشروع فى التعليم الابتدائى والإشراف عليه . كما استخدمت الكلمة للدلالة على بعض الأندية التى أسست على النسق الأوروبى ، ويبدو أن أولها كان هو ( أنجمن ألفت» الذى أسس فى إستانبول عام ١٢٨٧هـ ( ١٨٧٠ م)، وقد استبدلت بها فى السنوات الأخيرة كلمات من أصل غربى أو تركى فى معظم المتون.

المصادر :

(١) محمود جواد : معارف عموميه نظارتى تاريخچه تشكيلات وإجراءات ، إستانبول سنة ١٣٣٨هـ ، ص٤٤ ومابعدها ، وص ٢١٣ : (٢) لطفى : تنظيماتدن صوكره توركيا ده معارف تشكيلاتى فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى ، السنة السادسة عشرة ، رقم ٩٤ ، ص ٣٠٢ : (٣) جودت پاشا : تذاكر ، ج ١ — ١٢ ( طبعة جاويد بايصون ) ، أنقره سنة ١٩٥٣ ، ص ٥ — ١٣ : (٤) سرور إسكيت : توركيا ده نشريات حركتلرى تاريخنه برباقيش ، إستانبول سنة١٩٣٩، ص ٤٠—٤٦ (٥) أنورضيا قارال : عثمانلى تاريخى ، أنقره سنة ١٩٥٤ ، ص ١٧٠ و ١٧٦ — ١٧٨ (٦) أبو العلا ماردين : مدنى حقوق جبهه سندن أحمد جودت پاشا ، إستانبول سنة ١٩٤٦ ، ص ٣٧—٤١ ، (٧) A. Ubicini : *Lettres sur la Turquie* ، پاريس سنة ١٨٥٣ ، رسالة ب رقم ٩ ووثيقة رقم ١٥ : (٨) محمد زكى پاك آلين : عثمانلى تاريخ ديملرى وترعملرى ، ج ١ ، إستانبول سنة ١٩٤٦ ، ص ٥٢٩ — ٥٣٣ .

د . يونس [ ب . لويس B. Lewis ]

ولقد كانت فى الهند وپاكستان عدة جمعيات تعمل فى ميادين مختلفة وأهمها وأعظمها مكانة وأطولها بقاء اثنتان هما : (١) « أنجمن ترقى أردو » التى أسست عام ١٩١٣ فى إطار القسم العلمى للمؤتمر التعليمى الإسلامى ( أسسه السير سيد أحمد خان ) وتولى رئاستها لأول مرة سير توماس أرنولد

وأمانة سرها محمد شبلى نعمانى : وكانت أهدافها تنحصر فى الدفاع عن اللغة الأردية ضد اللغة الهندية باعتبارها اللغة المشتركة فى الهند ، وتطويرها وإثرائها . وألفت كتب بالأردية وترجمت كتب أخرى مختلفة من الإنكليزية إلى الأردية بفضل تشجيعها ورعايتها . وفى عام ١٩١٢ نقلت هذه الجمعية مقرها الرئيسى من عليكره إلى أورنگ آباد ( الدكن ) وتولى أمانة سرها منذ ذاك باقتدار وحماسة مولوى عبد الحق . وأظهرت الجمعية فى مقرها الجديد—حيث كانت تجد عوناً وتشجيعاً من حكومة حيدر آباد—نشاطاً قوياً،ولم تقتصر على نشر الكتب والتراث القديم باللغة الأردية فحسب بل تعدت ذلك إلى ترجمة كتب تعالج التاريخ والفلسفة والعلوم وأخرى فى موضوعات عامة نقلا عن الإنكليزية ( وهناك أيضاً ترجمات من الفرنسية والعربية والفارسية ) . وهكذا أتمت أنجمن عمل الجامعة العثمانية ( أسست عام ١٩١٨ ) التى احتفلت بترجمة النصوص أكثر من احتفالها بنشر المؤلفات العامة ، وذلك متابعة منها لبرنامجها الخاص بتقديم كل تعليمها باللغة الأردية : بيد أنها إلى جانب إصدارها مجلة فصلية علمية تسمى « أردو » ( وهى لاتزال تصدر ) وأخرى باسم « العلم » ومحاولتها إيجاد وسيلة لإصلاح شأن الكتابة والطباعة بالحروف الأردية ، فربما كان أهم عمل رائد لها هو نشر قوائم بترجمة المصطلحات العلمية والفلسفية والمهنية التقنية وإصدارمعجمين باللغتين الإنكليزية - والأردية والأردية - والإنكليزية على غرار معجم أكسفورد الوجيز فى اللغة الإنكليزية : وانتقلت الجمعية عام ١٩٣٦ إلى دلهى ثم انتقلت عام ١٩٤٨ إلى كراتشى حيث كانت قد أنشئت كلية أردية تقوم بتعليم كل فروع المعرفة ( وتشمل العلم الحديث ) باللغة الأردية وترجو أن تتحول إلى جامعة :

(٢) « أنجمن حمايت إسلام » فى لاهور : وقد أسست عام ١٨٨٤ تحقيقاً لرغبة سير سيد أحمد خان فى نشر التعليم الغربى بين المسلمين ، والعمل من أجل تحقيق الرفاهية للجميع ، وقد أنشئت عام ١٩١٢ فى الكلية الإسلامية بلاهور ( وحصلت منذ قيام دولة الپاكستان على كلية أخرى كانت كلية هندوسية فيما مضى ) حيث كان الطلبة ، كما هى الحال فى عليكره ، يتلقون تعليما غربياً إلى جانب إلزامهم بدراسة الدين الإسلامى ، وقامت الجمعية بدور هام فى إيقاظ مسلمى الپنجاب بفضل تعاليمها وجهود زعمائها : وإلى جانب المدارس الثانوية للبنين والبنات تدير الجمعية كلية إسلامية للسيدات ومدرسة صناعية وكلية طبية ومستوصفاً ( يسير على الطرائق التقليدية ولكن مع الجمع بينها وبين بعض وسائل الطب الحديث ) وملجأ للأيتام ... إلخ : وكان لها مدرسة تبشيرية ( كلية إشاعت إسلام ) كما تصدر صحيفة أسبوعية تسمى « حمايت إسلام » لها مطبعتها الخاصة .

المصادر :

بالنسبة للفقرة رقم ١ انظر : (١) بحثاً مستفيضاً فى Oriente Moderno ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٣٣١ — ٤٣ ، وص ٥٣٦ — ٤٨ أعده

اه بوسانى A. Bausani ؛ (٢) وانظر أيضاً : تأريخ الأدب الأردى بقلم رام بابو سكسنه Ram Babu Saksena ، وقام بترجمته إلى الأردية محمد عسفرى ، نوالكيشور ، لكهنؤ سنة ١٩٢٩ ، ص ٣٩٢ — ٤ ) .

وبالنسبة للفقرة رقم ٢ انظر : (٢) كتاب پاكستان بقلم الدكتور جمال الدين هيورث — دن Dr. Gamal-Eddine Heyworth-Dunne، القاهرة سنة ١٩٥٢ ، ص ٣٨ .

د. يونس [ ف. رحمن F. Rahman ]

«إنجيل» أو أنجيل : (١) تحريف للكلمة اليونانية إيا گتيليوس، ويبدو لنا من القرآن ومن مصنفات كثير من الكتاب المسلمين أن المسلمين كانوا على شىء من العلم بالإنجيل . ومن اليسير أن نبين مدى علمهم هذا بإيراد بعض الشواهد . على أنه من العسير فى كثير من الأحيان أن نحدد بشكل قاطع — وليس عن طريق الاستنباط فحسب — كيفية وقوفهم على تلك المعلومات .

وليس من شك فى أن بعض ما وقفوا عليه وصل إليهم شفاها فى المناظرات أو المحادثات الودية التى كانت تجرى بين المسلمين والنصارى . ولم يسجل التاريخ إلا القليل عن نقل المعلومات إلى المسلمين بهذه الطريقة . وهناك وسيلة أخرى لمعرفة المسلمين بالإنجيل ؛ فإن النصارى الذين أسلموا أدخلوا فى الإسلام بعض الآراء النصرانية التى ظلت عالقة فى أذهانهم . ونلمس للنصرانية تأثيراً آخر ظهر فى التصوف عند نشأته الأولى ، فى تعاليمه المبكرة آثار منها . ( انظر D'Ohsson الغزالى ، طبعة پاريس سنة ١٩٠٢ ) . وقد يصح لنا أن نقول إنه كان بين مسلمى العرب من كانوا ينشدون المعرفة للمعرفة ، وأنهم جريا وراء هذه المعرفة قرءوا ترجمات عربية للإنجيل قام بها النصارى .

وسنذكر فى إيجاز ما عرفناه عن هذه الترجمات ، ثم نتبع هذا بما ورد من الإنجيل فى القرآن أو فى مصنفات المؤلفين :

ترجم نصارى العرب الإنجيل عن اليونانية والسريانية والقبطية . والترجمة التى عملت عن اليونانية تمت فى عهد متقدم جداً، كما يدل على هذا قدم المخطوطات الخاصة بها (مكتبة الفاتيكان؛ *Arab13 and Museo Borgiano-Propaganda*) والتى يرجع عهدها إلى القرن الثامن الميلادى ، ويذكر ابن العبرى أن هناك ترجمة أقدم من هذه الترجمات قام بها البطريق يوحنا — وهو من القائلين بالطبيعة الواحدة — وكان ذلك بأمر الأمير العربى عمرو بن سعد بين سنتى ٦٣١ و ٦٤٠(٢) :

وكتب جرجس أسقف القبائل العربية فى بابل — وكان معاصراً وصديقاً ليعقوب الرهاوى — تعليقات على الكتب المقدسة . ويرى شپرنگر «Sprenger» أن فى كتاب محمد بن إسحاق ، (طبعة فستنفلد ، ص ١٤٩ وما بعدها ) فقرة مأخوذة من ترجمة للإنجيل تمت قبل الإسلام ( انظر *Das Leben des Mohammed* ، ج ١ ،

ص ١١٣–١٣٢ ) ; وهذه الفقرة تتضمن الفقرات ٢٣–٢٧ من الإصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا ؛ وكلمة « المَنْحَمَنّا » التى وردت فيها – ويقابلها فى اليونانية كلمة پاراكليتوس – ليست عربية ولا سريانية ، وإنما هى من اللغة الفلسطينية القديمة[٣] .

على أننا إذا كنا لا نستطيع أن نقول إن هذه الترجمات ترجع إلى مثل هذا العهد القديم ، فإنا نرى أن الترجمات الأولى التى نقلت عن اليونانية ترجع على الأقل إلى ما بعد الفتح الإسلامى وما تلاه من انتشار اللغة العربية .

وهناك ترجمة أخرى للإنجيل قديمة جداً نقلت عن السريانية ، ويوجد مخطوط لها محفوظ فى ليبسك ; ويذهب گلدميستر Gildemeister إلى أنها عملت بين سنتى ٧٥٠ و ٨٥٠ م ( انظر : *Des Evangeliis* ، ص ٣٥ ) ; وعلى هذا نستطيع أن نقول إن المسلمين عرفوا منذ عهد متقدم أهم كتب العهد الجديد من ترجمات عربية لها .

وفى اللغة العربية ، إلى جانب الأناجيل الصحيحة ، كتب منحولة وهى : إنجيل الصبوة ، وإنجيل القديس يعقوب ورؤيا القديس بولس وعظة القديس بطرس وأخرى لسيمون ورسالة فى استشهاد القديسين يعقوب وسيمون . هذا إلى رسائل أخرى صغيرة يظهر أن المسلمين لم يكونوا على علم بها ; ويقول ديفال R. Duval فى كتابه المسمى *La Littérature Syriaque* ، (طبعة پاريس ١٨٩٩ ، ص ٩٦) إن رؤيا القديس بطرس وضعت باللغة العربية فى القرن الثالث عشر الميلادى .

وكان محمد أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصحيحة . ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحية خالصة ، وإنما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النصرانية ، ويستدل على هذا بنوع القصص الذى ورد فى القرآن وقد تكيف بقصص أولئك الذين سماهم محمد « الحنيفيين » وقيل إنهم كانوا على دين إبراهيم ; وهذا الموضوع ليس إلا مسألة فرعية من المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره .

وكان الشعر أيضاً وسيلة من الوسائل التى انتقلت بها آراء النصارى إلى المسلمين ; فعند ظهور الإسلام كان الشعراء يترددون على الحيرة ، وكانت تربطهم بنصارى العرب خير الصلات ، فنقلوا إلى بلاد العرب ما سمعوه من القصص فى حانات الحيرة ; نذكر من هؤلاء : زيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبى الصلت الذى كان واسع العلم بالقصص اليهودى أيضاً[٤] . وظل الشعر أمداً طويلا همزة الوصل بين المسلمين والنصارى . ولسنا نجهل الحفاوة التى قوبل بها الأخطل ( انظر هذه المادة ) الشاعر النصرانى فى بلاط الأمويين .

وكان الطب وأعمال الحكومة من الوسائل التى وثقت الصلات بين المسلمين والنصارى . وحسبنا أن نذكر هنا اسم سرجيوس منصور

الذى كان كاتباً لأربعة من الخلفاء ، وهو أبو يوحنا الدمشقى ، وكذلك كتّاب النصارى الذين استخدمهم حكام المسلمين ، وظلوا كذلك إلى أن منعهم الوليد بن عبد الملك من الكتابة باليونانية . ولنعد الآن إلى ما كنا بسبيله من الكلام عن القرآن :

يرد كثيراً فى القرآن ذكر عيسى ومريم والإنجيل ؛ ومحمد يعرف الفرق الجوهرى بين الإنجيل والقرآن فى مسائل الأخلاق ، وبخاصة فى الرأفة والرحمة (انظر سورة الحديد ، آية ٢٧) : وعنده فكرة ما عن التشبيه الخاص بالزارع الذى يبذر البذور[٥] (سورة الفتح ، آية ٢٩) ، وعما جاء فيه من الوعد بإرسال رسول آخر (انظر سورة الأعراف ، آية ١٥٧ ، وإنجيل يوحنا ، الإصحاح السادس عشر ، فقرة ٧) ، وأن الإنجيل جاء مصدقاً للتوراة (انظر سورة المائدة ، آية ٤٦) : وذكر من معجزات عيسى إبراءه للأعمى والأبرص وبعثه للموتى .

والأخبار الإنجيلية التى يظهر أنها كانت أكثر شيوعاً فى البيئة التى شب فيها النبى هى الروايات الخاصة بالبشارة[٦] : وجاء فى القرآن أن الملائكة قالت : (يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ؛ انظر سورة آل عمران ، آية ٤٢ وانظر أيضاً إنجيل لوقا ، الإصحاح الأول ، فقرة ٢٨) : وجاء فيه أيضاً تصديق بأن المسيح ولد من أم عذراء (انظر سورة الأنبياء ، آية ٩١) : والقرآن فى إنكاره لصَلب المسيح يقول قول الطائفة النصرانية التى تسمى الدوسيتية . (انظر فى ذلك سورة النساء ، آية ١٥٧ ؛ سورة آل عمران ، آية ٥٥) ، والقصة الموجزة التى وردت فى القرآن عن رفع المسيح تجعل حياته منتهية فى اللحظة التى تجعلها الأناجيل بدءاً لآلامه (انظر الزمخشرى ، طبعة ليس ، جـ ١ ، ص ١٦٩) [وطبعة مصطفى محمد ، جـ ١ ، ص ١٩٢] .

وقد ذكر القرآن دعوة الحواريين فى سورة آل عمران (آية ٥٣ — ٥٤) ، ولهذه الدعوة صلة بالرهبانية (انظر سورة الحديد ، آية ٢٨) التى نجد شبها لها فى رسائل إخوان الصفاء (انظر هذه المادة) : وذكر القرآن عجيبة من العجائب التى جرت على أيدى الحواريين عند ما أنزل المسيح لهم مائدة مغطاة من السماء [قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك ، وارزقنا وأنت خير الرازقين ؛ سورة المائدة ، آية ١١٤ ، وانظر كذلك ، أعمال الرسل ، الإصحاح العاشر ، الفقرة التاسعة وما بعدها] . وذكر القرآن كذلك قصة خلق المسيح لطير من الطين (سورة آل عمران ، آية ٤٩ وسورة المائدة ، آية ١١٠) وهذه القصة مأخوذة من إنجيل صبوة المسيح . أما تسمية المسيح بآدم الثانى فنجد فى القرآن ما يقرب منها وذلك فى سورة آل عمران ،

آية ٥٩[٧] ؛ وعبارة «وأيدناه بروح القدس» التي وردت فى سورة البقرة ، آية ٨٧ لم يفهمها محمد لأنه خلط بين روح القدس وبين جبريل[٨] .

وفوق هذا فإن المفسرين قد أفاضوا فى الكلام على القصص الذى ورد فى القرآن متصلا بالعهد الجديد وبخاصة ما كان منه متصلا بطفولة مريم . وصوّر القرآن العذراء فى صورة جذابة لا تكاد تختلف كثيراً عن تصوير النصارى لها ؛ أما كلامه عن المسيح فعلى عكس هذا لم يكن قاطعاً كل القطع ، وقد جعله فى صورة أقل من الصورة التى نجدها له فى الإنجيل ، فهو فى القرآن لا يعدو أن يكون نبياً صالحاً ؛ على أن محمداً لم يجرده من اسم «المسيح» (سورة النساء ، آية ١٧١ — ١٧٢) ، ولكن يظهر أنه لم يقصد بهذه التسمية معنى دينياً معيناً ؛ ولم يرد فى القرآن ذكر للشخصيات الأخرى التى جاءت فى العهد الجديد اللهم إلا يحيى [ يوحنا المعمدان ] وزكريا ؛

وللعهد الجديد أثر عظيم فى الحديث ، فكثير من الأعاجيب والأمثال والآراء المنسوبة إلى محمد أو صحابته نجد أصولها فى الإنجيل ؛ وقد ذهب گولدتسيهر إلى أن القصص التى تقول إن محمداً زاد فى كمية الطعام أو الشراب لصحابته ترجع إلى قصة «عرس قانا» الواردة فى الإنجيل ، ولكننا نرى أنها ترد إلى قصة الأرغفة والسمكات التى جاءت فيه . والأحاديث العديدة التى تجعل للفقراء مكانة عند ربهم وتتحدث عن المصاعب التى يلقاها الأغنياء فى دخول الجنة يظهر فيها أثر تعاليم الإنجيل ، وهى تتعارض وآراء العرب الجاهليين[٩] ، بل إن أبا داود — وهو من رجال الحديث — نسب إلى النبى — كما يقول گولدتسيهر — حديثاً منقولا عن صلوات «الرب»[١٠] .

وقد لفتنى الأب لامنس Lammens إلى أن الحديث الذى يروى أن أبا بكر استعبر عند ما سمع عظة النبى يرجع كذلك إلى أصل مسيحى ، فإن هبة الدموع « *Gift of tears* » المعروفة فى التصوف المسيحى لا تتفق كثيراً وخلق العرب الفاتحين[١١] ؛

وكان لما ورد عند المسيحيين عن الرؤيا أثر كبير فى الأساطير الخاصة بالمهدى وبما يقوله المسلمون عن العالم الآخر ؛

ونجد أن كثيراً من مؤرخى المسلمين كانوا على علم واسع بالأناجيل ؛ فقد ذكر اليعقوبى شيخ مؤرخى العرب فقرات من الأناجيل فى كتابه ؛ ولم يخف المسعودى — الذى كان شغوفاً بالبحث والتنقيب — صلته بالنصارى ، وهو يروى لنا أنه زار فى الناصرة كنيسة يقدسها النصارى حيث أخذ عنهم كثيراً من القصص الواردة فى الإنجيل ؛

وكان المسعودي يعرف شيئاً عن ميلاد المسيح فى بيت لحم ، وطفولته فى الناصرة ، وما جاء فى إنجيل متى ( الإصحاح الثالث ، فقرة ١٧ ) من أن صوتاً من السموات كان يقول «هذا

هو ابني الحبيب » . وقد ذكر هذه الرواية فى شىء من الاختلاف . وسمع كذلك قصة زيارة المجوس للمسيح عند ما كان طفلا كما وردت فى الإنجيل وغيره من المصادر . وأورد قصة دعوة الحواريين كما هى ، وذكر أسماء أصحاب الأناجيل الأربعة وتحدث عن هذه الأناجيل كأنه رآها وذكر خلاصة دقيقة لها .

ومع هذا فإن المسعودى يشك بعض الشك فى هذه الأناجيل بينا يتحدث عنها القرآن فى احترام عميق . وكان المسعودى كذلك محيطا كل الإحاطة بسيرة الحواريين ، وذكر مرتين استشهاد القديس بطرس والقديس بولس ، ولكنه ذكر أن بولس استشهد على نحو لم يستشهد عليه إلا بطرس وحده . ويقول المسعودى إن القديس توما كان الحوارى الذى ذهب إلى الهند . ويظهر أن المسلمين كانوا يعرفون توما أكثر من غيره من الحواريين ما عدا بطرس . وعلمهم بالقديس بولس نفسه أقل من علمهم بسيرة بطرس (١٢) .

أما البيرونى فكان أكثر معرفة من المسعودى . وقد أخذ عن النساطرة عند ما صنف كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » . وكان يعرف كثيراً من نصوص الأناجيل وكذلك تفسير الإنجيل لداديشوع (١٣) Dadjeșu (ورد هذا الاسم Jesudad ، انظر Duval : *Litt. Syriaque* ، الطبعة الثانية ، ص ٨٤ ) وهو يتحدث عن هذه النصوص فى شىء من النقد .

ويرى البيرونى أن الأناجيل الأربعة عبارة عن أربع نسخ ، وهو يوازن بينها وبين نسخة التوراة عند اليهود ونسختها عند النصارى ، ونسختها عند السامرة ، ويلاحظ أن هناك خلافا كبيرا بين هذه الأناجيل الأربعة . ويورد البيرونى نسب يوسف بالتفصيل كما ورد فى إنجيل متى وفى إنجيل لوقا ، ويبين فى عبارة شائقة كيف يعلل النصارى الاختلاف بين الروايتين . ويذكر بعد ذلك أن أصحاب مَرْقِيُون وأصحاب ابن دَيْصان وأصحاب مانى كانت عندهم أناجيل أخرى .

ويرى أن أناجيل أصحاب مرقيون وأصحاب ابن ديصان تخالف فى بعض أجزائها أناجيل النصارى ، أما إنجيل أصحاب مانى فيشتمل على خلاف ما عليه النصارى من أوله إلى آخره . وإزاء هذه الخلافات الكثيرة يقول البيرونى إنه « لا يوجد من الأناجيل إذن من كتب الأنبياء ما يعتمد عليه » (*)

وتحتوى الترجمة الفارسية لتاريخ الطبرى على قصص من العهد الجديد مذكورة فى توسع أكثر من نصها العربى ، وهى تشابه ما جاء عنها فى قصص الأنبياء ، وفيها بعض تفصيلات عن الآلام مثل قصة سيمون وخيانة واحد من الحواريين لم يذكر اسمه ، ووقوف مريم تحت الصليب (١٤) . ويحتفظ المؤلف فى بقية روايته برأى المسلمين الذى يذهب إلى أن شخصا آخر اسمه يهوذا Josua صُلب مكان المسيح .

* البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢٣ .

وأورد فى كلامه عن الحواريين الرواية التى تقول إن يوحنا ذهب إلى الرها .

ونجد فى كتب التصوف إشارات عدة إلى الإنجيل ، بل نجد فيها أيضا أن أصحاب هذه الكتب كانوا على علم بتفسير آباء الكنيسة لبعض أجزاء الإنجيل . على أن ما يذكره متصوفة المسلمين من أقوال المسيح لا يطابق ما جاء فى الإنجيل :

نضرب لذلك مثلا بما ذكره الغزالى من الأقوال المنسوبة إلى المسيح فإنها غير صحيحة بينما نجد أن السهروردى قد أورد نصا كاملا دقيقاً عن التشبيه الخاص بالزارع الذى يبذر البذور :

وقد اشتملت رسائل إخوان الصفاء على فقرات ممتعة عن صلب المسيح يفترضون صحتها ، وكذلك عن البعث واجتماع الرسل فى العشاء الأخير وانتشارهم فى الأرض . وذكروا صراحة أفعال الرسل باسم أفعال الحواريين (١٥) :

والمؤلفات الفلسفية تحتوى كذلك على طائفة كبيرة من المناظرات التى جرت بين المسلمين والنصارى . وحسبنا أن نذكر هنا أبا على عيسى ابن زرعة الذى كتب فى سنة ٣٨٧ هـ ردا على أبى القاسم عبد الله بن أحمد البلخى ، وكذلك يحيى ابن عدىّ وهو من علماء النصارى وكان من تلاميذ الفارابى ، فإنه كتب دفاعا عن المسيحية اهداه إلى الشيخ أبى عيسى محمد بن الوراق :

كما رد على اعتراض الكندى على القول بالتثليث ( انظر مادة عيسى ومادة المهدى ) .

والمسلمون على وجه عام يحترمون الأناجيل ويبجلون عيسى ومريم . ويقول الترك عن الأناجيل « الإنجيل الشريف » . ويروى عدد من الكتاب الذين عاشوا فى تركية أن كثيراً من الترك يؤثرون الإنجيل على القرآن دون أن يجهروا بهذا الرأى؛ ويذكرون على وجه خاص حادث قابغذ أفندى الذى جاهر إبان حكم سليمان الأول بأنه يفضل الإنجيل على القرآن فكان جزاؤه الإعدام ( انظر D'Ohsson: *Tableau general de l'Empire Ottoman* ، جـ١ ، ص ١٥٣ ) .

المصادر :

يمكن الرجوع إلى المصادر التالية فيما يختص بالترجمات العربية النصرانية :

(١) Guidi : *Versions arabes des Evangiles* فى *Atti de l'Acad. dei Lincei* Sciences morales et philosophiques ، المجموعة الرابعة ، جـ٤ ، سنة ١٨٨٨

(٢) G. Graf : *Die christlich arabische Literatur bis zur frankischen Zeit* ، فرايبورغ سنة ١٩٠٥ ؛

(٣) H . Goussen: *Beitr. zur christl. - arab Literaturgesch., Die christl-arab. Litt. der Mozaraber,* جـ ٤ ليبسك سنة ١٩٠٩

(٤) S. Euringer : *Die Uberlieferung der arab. Ubers des Diatessarons, Biblische Studien* جـ١٧ ، الكتاب الثانى ، برلين سنة ١٩١٢ .

(٥) K. Vollers et E. von Dobschutz : Ein spanisch - arab. Evangelienfrag. في Zeitschrift der Deutsch. Morgenl Gesellsch ، ج ٥٦ ، ص ٦٣٣ وما بعدها ؛ وانظر كذلك مادة « ابن العسال » (٦) Gildemeister : De Evangelis in arabicum et Simplici Syriaca translatis commentatio academica، بون سنة ١٨٦٥ :

ويمكن الرجوع إلى المصادر التالية فيما يختص بالمناقشات حول الإنجيل :

(١) van den Ham : Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos ، ليدن سنة ١٨٩٠ (٢) Goldziher : Uber Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab في Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells., ج٣٢ ، ص ٣٤١ :

ويمكن الرجوع إلى المصادر التالية عن أثر العهد الجديد في الحديث :

(١) Goldziher : Muhammedanische Studien ج٢ ، ص ٣٨٢ وما بعدها ، Hadith und Neues (٢) المؤلف نفسه Neutestamentl. Testament Elemente in der Traditionslitt. des Islam في Oriens christianus ١٩٠٢ ، ص ٣٩٠ وما بعدها :

ويُرجع إلى المصادر التالية عن الأناجيل المنحولة :

(١) إنجيل الصبوة ، Evang. Infantiae طبعة Sike ، H. أترخت سنة ١٦٩٧ (٢) Thilo: Codex apocr. nov Test. ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٦٣ (٣) G. Brunet : Les Evangiles apocryphes الطبعة الثانية ، باريس ١٧٦٣ (٤) R. Duval : Litt. syriaque ، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٠٠ (٥) P. Dib في La Revue de l'Orient Chrétien سنة ١٩٠٥ ، ص ٤١٨—٤٢٣ وهو يستشهد بالترجمات العربية للعهد الجديد المنقولة عن القبطية والسريانية :

ويرجع إلى المصادر التالية عن الشعراء :

(١) P. L. Gheikho : Poètes arabes Chrétiens ، بيروت سنة ١٨٩٠ — ١٨٩١ (٢) Lammens : Le chantre des Omiades في Journ. Asiat. ، المجموعة التاسعة ج٤ ، عام ١٨٩٤ (٣) Clement Huart : Une nouvelle source du Qoran في Journ. Asiat. ، المجموعة العاشرة ، عام ١٩٠٤ (٤) Power : Umaiya ibn Abi-S. Salt في Mélanges de la faculté Orientale ج١ ، ص ١٩٧ وما بعدها ، بيروت سنة ١٩٠٦ :

المصادر المذكورة في صلب المادة :

(١) اليعقوبي ، طبعة هوتسما ، ج١ ، ص ص ٧٤ — ٨٩ (٢) Klamroth : Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker, Yakubi, Festschrz. Einweihung des Wilhelm-Gymnasium ، همبورغ سنة ١٨٨٥ (٣) G.Smit : Bijbel en Legende bij den Arabischen schrijver Yakubi ، ليدن سنة ١٩٠٧ (٤) المسعودي ، ترجمة

وطبعة Barbier de و Pavet de Courteille Meynard (٥) البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية *Chronology* ترجمة Sachau (٦) تاريخ الطبرى ، ترجمة Zotenberg ١٨٦٧ — ١٨٧٤ (٧) السهروردى : عوارف المعارف على هامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة سنة ١٣١٢هـ : (٨) *Die Abhandlunhen der Ichwan es-Safa* طبعة Dieterici ، برلين سنة ١٨٨٦ ، ص ٥٩٤ وما بعدها .

[ كارّا ده فو B. Carra De Vaux ]

## تعليق على مادة « إنجيل »

مما لاريب فيه أن القرآن حاجّ اليهود والنصارى حجاجا دينيا قويا فى مواضع كثيرة ، وصحح لهم كثيراً من عقائدهم وسلوكهم التى كانوا يظنونها دينا ، وأبان لهم عن وجه الحق فيها .

وإن هذا الموقف الدينى الذى وقفه القرآن لا يستطيعه إلا أحد رجلين : إما رجل عكف طيلة حياته على درس الشئون الدينية والكتب السماوية ورأى أقوال أساطين الدين والشراح ، وساير العقيدة وتطورها فى عصورها المختلفة ، وما دخل عليها من التشويه والتحريف وكان له مع ذلك بصر نافذ ، يُبطل الباطل ، ويحق الحق . وهذا أيضا ربما لا يقارب ما وصل إليه القرآن ، لأن هذا الحق الذى أظهره فى الدينين اليهودى والمسيحى قد غشيته سحب كثيرة من الأباطيل ، وطال عليه الأمد ، فظُن دينا ، وقد حالت هذه الغواشى بين الناظر وبين الوصول إلى هذا الحق .

وإما رجل ينطق عن الله العالم بكل شىء الذى رأى شرعه قد تلاعبت به ظلمات البشر ، وغشيه سحاب مركوم ، فنطق على لسان من أيده بإرجاع الحق إلى نصابه .

والنظرية الإسلامية تعتقد الثانى ، والمخالفون يعتقدون الأول ، وقد حاول المخالفون أن يرجعوا ما جاء فى القرآن إلى تعليم ، وما فى هذا الفصل بعض هذه المحاولات .

ونحن نلاحظ أنه لما أعجز الكاتبين أن يثبتوا أن محمداً قد درس الإنجيل جمعوا بينه وبين المسلمين ، وأخذوا يثبتون أنهم كانوا على علم بالإنجيل .

وكل ما أتوا به من أدلة لا يثبت أن محمداً كان يعلم الإنجيل ، وإنما يثبت أن بعض المسلمين فى عصور متأخرة كانوا يعلمونه ، لأن أقدم ترجمة عربية باعترافهم — وهى أقدم من تلك الترجمة التى تمت فى عهد متقدم جدا — كانت كما نقلوا عن ابن العبرى بين سنة ٦٣١ وسنة ٦٤١ ، ومحمد (ص) ولد فى يوم ٢٠ أبريل سنة ٥٧١ م وتوفى يوم ٨ يونيو سنة ٦٣٢ م ، فالترجمة التى ذكروها لم تتم فى عهده ولم ينتفع بها فى الجدال الذى احتدم بينه وبين أهل الأديان المخالفة طول عمره .

وكل ما شككوا به ليصلوا إلى أن محمداً كان يعلم الإنجيل تدفعه سيرته وحياته التى عرفت بالتفصيل لا بالجملة . فقد نشأ أميا بين أميين لا علم يدرسونه ، ولا كتب يقرءونها ، ولا أساتذة

تثقفهم ، ولا فلاسفة تعلمهم ، ثم قال لهؤلاء الدارسين الكاتبين أهل الذكر والعلم: إلىّ إلىّ ، أصحح لكم عقائدكم ، وأنقح لكم تاريخكم ، وأهذب لكم علومكم ، وأضعكم على الجادة التى كنتم عليها يوم نزل دينكم . وقد وفى بما قال وكان عندما وعد ، وما ذاك إلا أنه من عند مَن علّم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم .

( وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون ) .

محمد عرفة

## تعليقات على مادة « إنجيل »

(١) أى بفتح الهمزة وبكسرها ، أما الكسر فإنه اللغة المعروفة والقراءة المشهورة فى القرآن . وأما الفتح فإنه روى عن الحسن أنه قرأ (وليحكم أهل الأنجيل [ ٥ : ٤٧ ] ) : قال الزمخشرى فى الكشاف ( ١ : ٣٤٢ طبعة مصطفى محمد ) : « فإن صحّ عنه فلأنه أعجمى خرج لعجمته عن زنات العربية » .

وقال صاحب اللسان : « وليس هذا المثال فى كلام العرب . قال الزجاج : ولقائل أن يقول : هو اسم أعجمى ، فلا ينكر أن يقع بفتح الهمزة ، لأن كثيرا من الأمثلة العجمية يخالف الأمثلة العربية » . وهذه القراءة المنسوبة للحسن فى الكشاف واللسان لم أجد لها إسناداً يؤيد صحة روايتها ، وليست فيما حكى من القراءات الشاذة التى اطلعنا عليها ، فهى لغة ضعيفة وقراءة غير جائزة . والعرب إذا عرّبت الأعلام اجتهدت فى صوغها على أوزان كلماتها ، أو تصرفت فى كثير من حروفها حتى تدمجها فى لغتها، إنقاءً للعربية من لكنة اللغات الأعجمية ، وحرصا على ألسنة العرب أن تشيع فيها الرطانة الأعجمية ، خلافا للقاعدة التى وضعها مجمع اللغة العربية ( انظر مجلة الرسالة فى السنة الرابعة ص ٥٥٨ ) وهى قاعدة ظاهرة الغلط ، ولعلنا نوفق إلى تفصيل ذلك فى مقام آخر إن شاء الله . فهذه الكلمة بكسر الهمزة ليست تحريفاً للكلمة اليونانية كما زعم الكاتب ، وإنما هى نقل عنها على ما اعتاده العرب فى نقل الأعلام .

(٢) لم نجد فيما بين أيدينا من كتب التاريخ أميرا يسمى «عمرو بن سعد» ، ونقل ابن العبرى لا يكفى فى إثبات مثل هذا إذا لم يوجد ما يؤيده من المصادر الأخرى الموثوق بها .

(٣) يريد الكاتب بكتاب ابن إسحق : سيرة ابن هشام التى روى فيها كتاب ابن إسحق ، والعبارة التى أشار إليها لا يمكن أن يفهم منها أنها منقولة من ترجمة تمت قبل الإسلام ، بل الراجح من فهمها أنها قطعة ترجمها بعض الناس ولم ينقلها من كتاب مكتوب مترجم ، لأنه يقول بالحرف الواحد : « وقد كان فيما بلغنى عما كان وَضَعَ عيسى بنُ مريم فيما جاءه من الله فى الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أثبت يُحَنَّسُ الحوارىُّ لهم حين نسخ لهم الإنجيل من عهد عيسى بن مريم فى رسول الله صلى الله

عليه وسلم إليهم أنه قال ، إلخ . فهذا التعبير — عند من يفهم العربية ويعرف طرق المتقدمين فى الرواية والنقل — يُعلم منه أن بعض الناس نقل من الإنجيل البشارةَ بمحمد صلى الله عليه وسلم إلى العربية فى عصر ابن إسحق ، وبلغ ذلك ابنَ إسحق ، إما من المترجم وإما من غيره نقلا عنه . ولذلك لم يسمّ الذى أبلغه ، إذ كانوا لا يحتجون فى كتبهم وروايتهم إلا بأهل العدالة والثقة من المسلمين ، فهؤلاء الذين يَذكرون من شيوخهم فى الرواية بأسمائهم . ولو كانت كما يزعم شبرنگر منقولة من ترجمة للإنجيل قبل الإسلام لما تحرج ابنُ إسحق من ذكر ذلك صريحا ، إذ يراه برهانا أقوى وتأييداً كاملا للبشارة الصحيحة بالنبى عليه السلام .
وكلمة « المُنْحَمَنّا » ضبطت فى طبعة وستنفلد بضم الميم الأولى وبفتحها مع إسكان النون وفتح الحاء المهملة وفتح الميم الثانية وتشديد النون ، ولسنا نجزم بصحة هذا الضبط أو خطئه .

(٤) دعوى الكاتب أن زيد بن عمرو بن نُفَيْل كان يسمع من القصص فى حانات الحيرة — دعوى لم نجد ما يؤيدها ، ولم نر نقل ذلك فيما بين أيدينا من المصادر ، فلا ندرى من أين جاء بها ، ولعلها من إلقاء القول على عواهنه . وانظر ترجمته فى الإصابة ( ٣ : ٣١ — ٣٢ ) والأغانى ( ٣ : ١٢٣ — ١٢٨ طبعة دار الكتب المصرية )

(٥) هذه هى الترجمة الحرفية لكلام الكاتب ، ولسنا نعرف ماذا يريد بهذا الكلام ولا إلامَ يشير من مواضع الأسفار التى يسمونها الأناجيل . وأما الآية التى أشار إليها فنصها : ( محمد رسول الله ، والذين معه أشداءُ على الكفار رحماءُ بينهم ، تراهم رُكّعاً سُجّداً يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، سيماهم فى وجوههم من أثر السجود . ذلك مَثَلهم فى التوراة . ومثلهم فى الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه ، يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار : وَعَدَ اللهُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيما ) .
والشَّطْء — بفتح الشين وإسكان الطاء ، وبفتح الطاء أيضا مع المدّ وبدون المد : هو فراخ السنبلة أو النخلة التى تنبت حول الأصل .

(٦) هذا كلام مبهم وغير محدود المعنى ، إنما هو ادعاء أن هناك أشياء من الإنجيل كانت شائعة فى العصر الذى نشأ فيه النبى صلى الله عليه وسلم ، ولن يستطيع الكاتب ولا غيره أن يقيم أى برهان تاريخى يؤيد هذا الذى يدعيه .
ثم ماذا يريد بالأخبار الخاصة بالبشارة ؟ أيريد بها بشارة المسيح عليه السلام بمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ ! أم يريد شيئا آخر عجز عن الإفصاح عنه ؟ ! اللهم غفرا .

(٧) ليس فى القرآن تسمية المسيح عليه السلام بآدم الثانى ، ولا ما يقرب من هذا المعنى . ويظهر أن الكاتب لم يفهم معنى الآية التى يشير إليها ، ونصها : ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم : خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) . فهذا تشبيه عيسى بآدم فى بدء خلق كل منهما ، إذ خلق آدم من غير أب ولا أم ، وخلق عيسى من غير أب

وإن كان له أم : فعيسى يشبه آدم من وجه دون وجه فى هذا المعنى ، ولا يكون ذلك إشارة إلى تسميته «آدم الثانى» ولا مسوغا لها .

وإنما الآية جاءت فى الرد على النصارى الذين غلوا فى عيسى وادعوا أنه ابن الله ، وجعلوا له شيئا من صفات الألوهية ، وغلوا فى دينهم كما قال الله تعالى : ( يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه : فآمنوا بالله ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم ، إنما الله إله واحد [ ٤ : ١٧١ ] ) فأقام الله عليهم الحجة وردّ عليهم حين غلوا فى شأنه إذ ولد من غير فحل ، بأن آدم — وهم يؤمنون به وببدء خلقه — : شأنه أغرب ، لأنه خلق من غير فحل ومن غير وعاء .

(٨) لا ندرى ماذا يريد الكاتب بهذه العبارة الخارجة عن حدود البحث العلمى .

فإن «جبريل» علَم على ملك كريم ، آمن المسلمون بوجوده عن إخبار الله لهم فى كتابه ، وعن إخبار رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو من الغيب الذى أمروا بالإيمان به ، وكذلك آمن به أهل الأديان السماوية الأخرى . والقرآن نزل بلغة العرب ، والرسول خاطب الناس بها ، وفى لغة العرب كلمة «روح» وكلمة «قدس» وهما معروفتا المعنى عندهم ، وتأتى كلمة «القدس» وصفا لغيرها ، وقد يضاف الموصوف إلى صفته فى لغة العرب ، وبذلك كان معنى «روح القدس» : الروح المقدسة الطاهرة أو نحو ذلك .

قال الزمخشرى فى الكشاف ( ١ : ٨٠ طبعة مصطفى محمد ) : «بروح القدس : بالروح المقدسة ، كما تقول حاتم الجودِ ، ورجلُ صدقٍ ، ووصفها بالقدس كما قال : وروح منه : فوصفه بالاختصاص والتقريب — : للكرامة» . فإطلاق هذا التعبير على جبريل لا يزيد على أنه وصف له بأنه روح مقدسة مطهرة ، بمقتضى وضع العرب الألفاظ للمعانى ، وليس فى هذا الإطلاق أى تداخل بين المعانى حتى يسيغ الكاتب لنفسه أن يعبر عن الرسول الكريم هذا التعبير السيىء المنكر ، وكأنه يزعم لنفسه — وهو الأجنبى عن لغة العرب — أنه أعلم بها من أهلها ، وليس بنافعه ذلك شيئا إلا أن يدل القارئين على مقدار علمه بما يكتب ، كما فعل أخ له من قبل ، رددنا عليه فيما مضى فى مادة «أمة» .

وأما الاصطلاح المسيحى فى إطلاق كلمة «روح القدس» فإنه استعمال خاطئ ، لا يكون حجة على القرآن ، ولا على لغة العرب ، وذلك : أن النصارى يزعمون أن إلههم ثلاثة أقانيم — تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً — ولهذه الأقانيم فى لغاتهم — العبرية أو السريانية أو اللاتينية أو اليونانية أو ما شئت من لغات — ألفاظ تدل على هذه المعانى التى يريدونها ، فجاء منهم الذين ترجموا أقوالهم وكتبهم وعلومهم وترجموا هذه المعانى المدلول عليها بألفاظ أعجمية ، فأطلقوا عليها ألفاظا عربية لها معان أخرى فى لغة العرب . فسموا هذه «الأقانيم» :

« الأب والابن وروح القدس » ، وكانت هذه الترجمة ، وكان هذا الإطلاق بعد ظهور الإسلام وانتشاره ، وكان ذلك من أناس ليسوا من العرب الخلص ، وليسوا حجة فى اللغة العربية ، فلا يكون عملهم أكثر من أنه خطأ صرف ، ولا يكون حجة على لغة العرب ، ولا على الاستعمال العربى للألفاظ ، فضلا عن أن يكون حجة على القرآن الكريم ، وعلى سيد العرب وأفصحهم محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا واضح بديهى لا يحتاج إلى شرح وتفصيل : لغة أطلق فيها ألفاظٌ على معانٍ ، ثم يأتى ناس من غير أهلها ويطلقون بعض ألفاظها على معان أخرى غير ما دلت عليه فى تلك اللغة : أيكون ذلك دليلا على خطأ اللغة الأصلية ؟ أم يكون دليلا على جهل الناقل وخطئه فقط ؟ !

وأكثر من هذا : إذا فرضنا صحة ما يحاول الكاتب وأمثاله ادعاءه من نقل كتبهم وأقوالهم إلى لغة العرب قبل الإسلام : هل يكون تعبير الناقلين من اللغات الأعجمية وإطلاقهم الألفاظ على المعانى حجة على الاستعمال العربى الصحيح ؟ الجواب بالقول الصريح : كلا ؛ لأن الناقل إلى لغة العرب إن كان أعجمى الأصل فإنه لا يُحتج بكلامه عند العرب ، وإن كان عربى الأصل كان غير حجة أيضاً ، لاختلاط لغته بغيرها من اللغات ، فإن علماء العربية لا يحتجون بغير العربى الخالص الذى لم تخالط لغته لكنة أعجمية ، سواء ذلك فى المفردات أم فى التركيب — أعنى فى إثبات اللفظ العربى — أم فى قواعد النحو والصرف والبلاغة وغيرها ، ولذلك رفضوا الاحتجاج بالشعر والنثر من أقوام نشئوا فى الحواضر بعد اتصال الأعجام بالمسلمين ، ثم رفضوا الاحتجاج بكلام المولدين مطلقاً .

(٩) هذا كلام ليست له قيمة علمية ، فإنه طعن مجرد فى صحة الأحاديث المتواترة التى لا شك فى صحتها وثبوتها بمعجزات للنبى صلى الله عليه وسلم ، ومرجع هذا إلى الخطة التى سار عليها هؤلاء الكتاب فى التشكيك فى الأحاديث النبوية ورمى علماء المسلمين وأئمتهم بأنهم افتروا هذه السنة كلها على نبيهم صلى الله عليه وسلم ، وقد رددنا عليهم قولهم ، ونافحنا عن السنة النبوية ، فيما مضى من الدائرة . ومشابهة بعض هذه المعجزات الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم لبعض ما يحكى عن الأنبياء السابقين — لا ينفى صحتها ، ولا يدل على أنها مفتراة موضوعة ، ولا على أنها منقولة من نسخ الأناجيل الموجودة .

(١٠) هو حديث ضعيف ، رواه أبو داود ( ٤ : ١٧ — ١٨ شرح عون المعبود ) ورواه أيضا النسائى ، فلم ينفرد به أبو داود كما يريد الكاتب أن يوهم القارئ أنه هو الذى اخترعه. وفى إسناد الحديث راوٍ اسمه « زياد بن محمد الأنصارى » وهو ضعيف لا يوثق به ، قال البخارى والنسائى فى شأنه : « منكر الحديث » ، وقال ابن حبان : « منكر الحديث جداً » ، ومثل هذا الإسناد

لا يكون حجة عند علماء المسلمين ، فلا يكون حجة عليهم أيضاً .

(١١) هذا أغرب ما رأينا من ألوان البحث والنقد : فإن الكاتب ومعه الأب لامنس يريدان أن يزعما أن العرب الفاتحين — وقد فتحوا بعض بلاد النصارى — لا يمكن عقلا أن يكون منهم رجل واحد رقيق القلب يخشى الله ويبكى عند الموعظة !! فهل سمع أحد بمثل هذا ؟ ! أو يرى هؤلاء الآباء أن الرقة والرحمة لا تكونان إلا فى القلوب المسيحية ؟! اللهم غفرا .

(١٢) أما أن اليعقوبى والمسعودى وغيرهما من علماء المسلمين كانوا على علم بهذه المؤلفات التى تسمى « الأناجيل » فهذا شىء معروف مشهور ، نسلم به ، ونزيد عليه أنهم كانوا يعرفون كل المعرفة كيف ألفت هذه الكتب ، ويعرفون قيمتها التاريخية ، كما سنذكر قريباً إن شاء الله . ولكن تعبير الكاتب عن المسعودى قد يوهم بعض القراء أن له صلة حقيقية بالنصارى والكنائس من الوجهة الدينية ، وهذا مالا أصل له ولا شبهة . وانظر نص كلام المسعودى فى تاريخه بعد ذكر مولد المسيح عليه السلام ، قال ( ١ : ٢٩ — ٣٠ طبعة بولاق ) : وكان من أمره ما ذكره الله عز وجل فى كتابه ، واتضح على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد زعمت النصارى أن أشيوع الناصرى — يريد المسيح — أقام على دين من سلف من قومه يقرأ التوراة والكتب السالفة فى مدينة طبرية من بلاد الأردن فى كنيسة يقال لها المدراس ثلاثين سنة ، وقيل تسعا وعشرين سنة ، وأنه فى بعض الأيام كان يقرأ فى سفر أشعياء ، إذ نظر فى السفر إلى كتاب من نور فيه : أنت نبيى وخالصتى ، اصطفيتك لنفسى . فأطبق السفر ودفعه إلى خادم الكنيسة ، وخرج وهو يقول : الآن تمت المشيئة لله فى ابن البشر . وقد قيل : إن المسيح عليه السلام كان بقرية يقال لها ناصرة من بلاد اللجون من أعمال الأردن ، وبذلك سميت النصرانية . ورأيت فى هذا القرن — كذا فى الأصل ، ولعله فى هذه القرية — كنيسة تعظمها النصارى ، وفيها توابيت من حجارة فيها عظام الموتى ، يسيل منها زيت ثخين كالرُّب ، تتبرك به النصارى . وأن المسيح مر ببحيرة طبرية وعليها أناس من الصيادين والقصارين . وقد ذكر أن ميروحنا وشمعون وبولس ولوقا هم الحواريون الأربعة الذين تلقوا الإنجيل ، فألفوا خبر عيسى عليه السلام وما كان من أمره وخبر مولده ، وكيف عمّده يحيى بن زكريا ، وهو يحيى المعمدانى ، فى بحيرة طبرية ، وقيل فى بحر الأردن الذى يخرج من بحيرة طبرية ويجرى إلى البحيرة المنتنة ، وما فعل من الأعاجيب ، وأتى من المعجزات ، وما قالت اليهود إلى أن رفعه الله عز وجل إليه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة . وفى الإنجيل خطب طويل فى أمر المسيح ومريم عليه السلام ويوسف النجار : أعرضنا عن ذلك ، لأن الله عز وجل لم يخبر بشىء من ذلك فى كتابه ، ولا أخبر به محمد نبيه صلى الله عليه وسلم » . هذا نص كلام المسعودى الذى يكاد الكاتب يصوره بصورة مريبة فى نظر المسلمين ، وهو من ذلك برىء .

وانظر إلى مقدار الثقة بنقل هذا الكاتب إذ ينسب إلى المسعودى أنه نقل عن الإنجيل أن صوتا من السماء كان يقول: « هذا هو ابنى الحبيب » فى حين أن الذى نقله المسعودى عن بعض نصارى عصره أن عيسى رأى وهو يقرأ فى السفر كتابا من نور فيه « أنت نبيى وخالصتى » إلخ ، ثم لايتحرج أن يسمى هذا التناقض البين بين الروايتين « شيئاً من الاختلاف » فأين إذن كل الاختلاف ؟! والذى نقلناه عن المسعودى هو كل ما ذكره فى « مروج الذهب » عن الأناجيل ، وهو الذى سماه الكاتب « خلاصة دقيقة لها » !!!

(١٣) لم يفهم الكاتب كلام البيرونى لوقوع خطأ فيه من الناسخ أو المصحح . فإنه قال فى ( ص ٢٩٩ س١ ) ما نصه : « وذكره داذ يشوع فى ترجمته للإنجيل شعيا . والله أعلم » : وهذا كلام غير واضح ولا مفهوم ، ولا متصل بالسياق الذى قبله ولا بالذى بعده ، فإن أصل الباب إنما هو فى المواسم أو الأعياد التى يستعملها « النصارى الملكائية فى الشهور السريانية » ( ص ٢٨٨ ) فأخذ يسرد كل شهر من هذه الشهور ويذكر فى كل منها أيام المواسم بأسماء أصحابها عندهم ، ويسمى هذه المواسم « الأعياد والذكارين » ( ص ٢٨٨ س١٧ ) ويسمى كل واحد منها باسم « ذكران » فيقول مثلا « ذكران جنين الأسقف الشهيد تلميذ بولس » ومن رسومهم فى هذه الذكارين أنهم يذكرون صاحبه ويدعون له ويثنون عليه ، ويتضرعون إلى الله باسمه، ويسمون كل مولود يولد فيه وبعده إلى الذكران الآخر باسمه، وربما قسم الذكارينَ بعضهم على بعض ، فيقولون : فلان صاحب ذكران فلان فإذا كان الذكرانُ اجتمعوا عنده فأضافهم وأطعمهم» ( ص ٢٨٨ س ١٩ — ٢٣ ) . ففى هذا الموضوع الذى نقل منه الكاتب فلم يفهم ما نقل : تجد البيرونى يذكر شهر « أيار » ( ص ٢٩٦ ) ويذكر أيامه إلى أن يقول ( ص ٢٩٨ س ٢٢ ) : « وفى اليوم التاسع ذكرانُ أشعيا النبى » ثم يذكر فى أول ( ص ٢٩٩ ) العبارة التى أوهم فيها الكاتب ، ثم يقول : « وفى العاشر ذكرانُ ديونسيوس الأسقف » . فهذا السياق كله يدل على أن كلمة « وذكره داذ يشوع » محرفة عن « وذكرانُ يشوع » وأن كلمة « فى ترجمته للإنجيل شعيا » محرفة أيضا ، ولعل صوابها « فى ترجمة الإنجيل لشعيا » أو نحو ذلك . وعلى كل حال فإن هذا ينفى قطعا وجود ترجمة أو تفسير للإنجيل لشخص اسمه « داذ يشوع » وأن البيرونى اطلع عليه . وإنما أتى الكاتب من تحريف النسخة المطبوعة، ومن عدم تحققه بما يكتب أو تفهمه لما يقرأ .

ثم إن الكاتب ادعى أن البيرونى « أخذ عن النساطرة عندما صنف كتابه الآثار الباقية » ، وأنا آسف إذ أقول : إن هذا غير صدق .

(١٤) ليس لهذا شىء من الأهمية ، وهو لا يدل إلا على أن المترجم إلى الفارسية لا ثقة به ، وأنه لم يكن أمينا فى ترجمته .

(١٥) مما يؤسف له أن الكاتب صدق هذه المرة فى نقله عن « رسائل إخوان الصفا » فإنهم ذكروا أكذوبة صلب المسيح عليه السلام فى الرسائل ( ج ٤ ص ٩٧ طبعة مصطفى محمد ) فخرجوا

بذلك من عداد المسلمين ، لأنهم نقلوا على سبيل الجزم شيئاً نفاه الله سبحانه فى القرآن، وكذّب قول من ادعاه : ( وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم . وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ، ما لهم به من علم إلا اتباع الظن . وما قتلوه يقيناً . بل رفعه الله إليه ، وكان الله عزيزا حكيما [ ٤ : ١٥٦-١٥٧ ] ) .

تعليق ونقد على مقال « إنجيل » .

بعد نقد أغلاطه تفصيلا فى مواضعها

لم أقرأ فيما قرأت من مقالات « دائرة المعارف الإسلامية » مقالا مضطربا كهذا المقال .

فإن كاتبه خلط فيه خلطا غريبا ، فشرّق وغرّب ، وأسهب وأوجز ، وأشار وصرّح ، وهو يدور فى حلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها ، ولا يعرف كيف يخرج منها ، وقد وضع نصب عينيه غاية يرجو الوصول إليها ، ثم يعجز عن إدراكها ، إذ كانت خيالا يضطرب فى ذهنه ، ليس لها وجود فى حقائق التاريخ . فهو يحاول أن يثبت أن الدين الإسلامى مقتبس من الكتب التى يسمونها عندهم « أناجيل » ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم كان على علم بها أو بشىء منها ، فجاءت فى القرآن أشياء من الإنجيل كما يزعم ، وأن المسلمين عرفوا هذه الكتب فذهبوا ينقلون عنها علومهم ودينهم ، ويفترون الأحاديث بمعانى ما عرفوا منها على نبيهم ، ويزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم « كان أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصحيحة » ، ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحية خالصة ، وإنما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النصرانية ، وأن الشعراء عند ظهور الإسلام كانوا يترددون على الحيرة ، « فنقلوا إلى بلاد العرب ما سمعوه من القصص فى حاناتها » ، إلى آخر ما تهافت فيه ليرجعه إلى شىء واحد سماه « المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره » .

ثم ذهب يضطرب به القول ، فتارة يشير إلى بعض آيات من القرآن فيها ذكر مريم وعيسى وغير ذلك مما يظن أنه يتفق والمروى عندهم أو يخالفه ، وتارة يذكر « الطب وأعمال الحكومة » وأنها من الوسائل التى وثقت الصلات بين المسلمين والنصارى ، وتارة يذكر بعض معجزات النبى صلى الله عليه وسلم الثابتة بالأحاديث الصحيحة ليحاول أن ينسبها إلى أصول عندهم ، حتى يتهيأ له أن يشكك القارئ ثم يوهمه أن المسلمين أخذوها عن النصارى ونسبوها إلى نبيهم على أنها معجزات له ، ثم يزداد اضطرابا ، فيذكر بعض مؤرخى المسلمين ويصفهم بأنهم « كانوا على علم واسع بالإنجيل » ويحرف فى تلخيص كلامهم حتى يوقع فى نفس القارئ أنهم كانوا يحتجون بهذه الأسفار ، ويعتبرونها مصادر صحيحة لبعض التاريخ ، ثم يناقض نفسه فينقل عن البيرونى أنه قال : « لا يوجد من الأناجيل إذن من كتب الأنبياء ما يعتمد عليه » . ويغلبه ما يجد فى نفسه من الحرص على رأيه حتى يغفل عن خطأ من الناسخين فى نسخة البيرونى فينسب إليه أنه كان يعرف تفسير الإنجيل لرجل اسمه « داذ يشوع » ، وهو

شخص لم يوجد قط ، وإنما أتى من خطأ النسخة ، ولو حرص على التحقيق العلمي ما وقع فى هذه الغلطة الشنيعة .

ولكنه نسى بجوار هذا أن يذكر كثيراً من علماء المسلمين الذين اطلعوا على هذه الأناجيل وأبانوا ما فيها من اختلاف وأخطاء وألفوا فى ذلك كتبا وافية ، كابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية والقرافى ، وغيرهم ممن قبلهم وممن بعدهم .

وأخيرا يدعى أن المسلمين على وجه عام يحترمون الأناجيل ، وأن الترك يسمونها « الإنجيل الشريف » وأن كثيرا منهم « يؤثرون الإنجيل على القرآن دون أن يجهروا بهذا الرأى » ويحتج لذلك برجل تركى ارتد عن الإسلام فى عهد سليمان الأول فحكم بقتله جزاء ردته .

وهى كما ترى أقوال متهاترة ، لا يأخذ بعضها بناصية بعض ، ولا يدل مجموعها على شىء له قيمة علمية .

وهذه مسائل شائكة ، الخوض فيها قد يثير النفوس ، ويوغر الصدور ، ولو شاء القائل منا أن يقول ، لوجد مجال القول ذا سعة ، ولكنا لسنا من دعاة الفتنة ، ولا ممن يحرصون على الجدال . وقد دأب أمثال هذا الكاتب على مهاجمة الإسلام والعدوان عليه فى عقائده ، ومحاولة إثارة الشكوك فى الحقائق التاريخية الثابتة ، التى تتعلق بالإسلام . وليس علينا من بأس أن نقف موقف الدفاع بالقول الرقيق المؤدب ، لإقرار الحق فى نصابه ، وخدمة خالصة للعلم الصحيح .

إن الاتصال العقلى والفكرى بين المسلمين وبين أهل الكتاب — من اليهود والنصارى — لا يستطيع أحد أن ينكره ، وقد كان اليهود بجوار المسلمين فى المدينة حتى أجلاهم عنها عمر ، وكان المسلمون قد فتحوا مصر والشام وغيرهما من الأقطار التى كان يدين أهلها بالنصرانية ، وكان أهلُ الكتاب أهلَ ذمة للمسلمين وفى حمايتهم ، يرفرف عليهم عدل الإسلام ونَصَفَتُه ، وكانوا يدخلون فى دين الله أفواجا راضين مختارين ، مما رأوا من كرم المسلمين ، بعد أن ذاقوا ألوان الظلم والعذاب من زعمائهم ورؤسائهم . ولكنه كان فى أول أمره اتصالا فى الشئون العامة الدنيوية ، ولم يوجد اتصال علمى بالمعنى المفهوم إلا فى أواخر القرن الثانى للهجرة تقريبا عند البدء فى نقل كتب الأوائل إلى اللغة العربية ، وكان ذلك مقصورا على الفلسفة وفروعها والطب وما أشبه هذا ، ولم تترجم إلى اللغة العربية الكتب الدينية ولا القصص ( الروايات ) ، ولعله قد ترجم شىء من التوراة والأناجيل تراجم نادرة محصورة بين اليهود والنصارى الذين نشئوا فى الدولة العربية ، ليسهل عليهم معرفة دينهم إذا عسر عليهم قراءتها باللغات التى كانت بها ، وأما أن تكون هذه التراجم معروفة لعلماء المسلمين ودهمائهم ، كما يريد الكاتب وأمثاله أن يرجفوا به : فذلك شىء غير ثابت ولا معروف فى التاريخ الإسلامى . ولذلك لم يجد كاتب هذا المقال سنداً يؤيد به وجود تراجم للإنجيل إلا الترجمة التى قال عنها إنها نقلت عن السريانية ، ونقل عن « گلدميستر » أنه يرى أنها ترجمت بين سنى ( ٧٥٠ و ٨٥٠ م ) أى بين

سنتى ( ١٣٢ و ٢٣٥ هجرية ) ويظهر من هذا أنها غير ثابتة التاريخ ، وأن هذا التاريخ الذى نسبت إليه ظن فقط ، ونحن لم نر هذه النسخة المترجمة فلا نستطيع الجزم بشيء فى صحة هذا النقل وهذا التاريخ أو عدم صحتهما . وأما الترجمة التى يدعى ابن العبرى أنه « قام بها البطريق يوحنا بأمر الأمير عمرو بن سعد بين سنتى ٦٣١ و ٦٤٠ م » - أى ما يوافق السنة التى قبل الهجرة إلى السنة ١٨ هـ - : فهذا شيء لا سند له ولا قيمة ، وأبو الفرج ابن العبرى ليس حجة فى مثل هذا النقل ، ولا يوثق بشيء ينقله عن عصر بينه وبينه أكثر من ( ٦٠٠ سنة ) ولم يسنده إلى نقل يقارب العصر المنقول عنه ، فإنه عاش بين سنتى ٦٢٣ و ٦٨٥ هـ ، ثم هذا ابن العبرى رجل متعصب معروف بالتحامل على العرب وعلى المسلمين ، وهو صاحب الحكاية الباطلة التى نقلها عن حرق عمرو بن العاص مكتبة الإسكندرية ، حتى إن الدكتور ( بتْلَر ) صرح بأنه « ليس من دليل على أن أصل هذه الرواية أقدم من أيام أبى الفرج » ( انظر فتح العرب لمصر تعريب الأستاذ فريد أبو حديد ص ٣٥٠ طبعة سنة ١٩٣٣ ) فمثل هذا الرجل غير ثقة ولا مأمون على النقل ، حتى لو نقل شيئاً عن عصره أو ما يقاربه ، فضلا عن تفرده بنقل يستند إلى ما قبل عصره بمئات السنين .

وأما كل ما أرجف به الكاتب ليصل إلى ما يدعيه من معرفة النبى صلى الله عليه وسلم بما يسمونه « الأناجيل » حتى يمكنه الإعلان بأن النبى صلى الله عليه وسلم « كان أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصحيحة » وبأن « هذا الموضوع ليس إلا مسألة فرعية من المسألة العامة الخاصة بأصل الإسلام ومصادره » فإنه شى لا يثبت أمام النقد ، ولا تؤيده أية حقيقة من حقائق التاريخ . وقد كان النصارى من قبل الإسلام بمئات السنين مختلفين فى صحة الكتب التى يطلقون عليها اسم « الأناجيل » وهى أكثر من سبعين كتاباً ، حتى تحكم فيهم الزعماء والرؤساء فى مجمع « نيقية » فى القرن الرابع الميلادى ، فاعتبر المجمع أن هذه الكتب الأربعة المعروفة الآن هى الأناجيل الصحيحة . وبذلك صارت الكتبَ الرسمية للدين المسيحى ، واعتبر ما عداها منحولا أو غير صحيح ، وهذه الكتب التى اعتبرت منحولة غير مشهرة وغير معروفة تفصيلا إلا قليلا ، فمن أين يعرفها العرب قبل الإسلام وعند بدء ظهوره؟ !

وكان النبى صلى الله عليه وسلم رجلا أميا لا يقرأ ولا يكتب ، كما ثبت بالتواتر الصحيح فى التاريخ ، وكما نص الله عليه فى القرآن الكريم ، وقد أقمنا الحجة على ذلك فيما مضى من الدائرة فى التعليق على مادة « أمى » (ص ٦٤٧ من المجلد الثانى ) . ثم أنعم الله عليه بالنبوة والرسالة ، وبعثه إلى الناس كافة بهذا القرآن الكريم ، وجعله مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء السابقين ، إجمالا لها من غير تفصيل ، وجعل كتابه « مُهَيْمِناً » على هذه الكتب ، أى رقيباً

عليها كلها ، كما قال تعالى فى سورة المائدة (آية ٤٨) : «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه» . وهذا الرجل الأمى لم يقرأ شيئاً من كتبهم ، ولم يبلغه من الكتب التى فى أيدى النصارى — مع ما فيها من الاختلاف — قليل ولا كثير ، ومع ذلك فإنه لا يذكر إنجيل عيسى عليه السلام فى القرآن إلا باللفظ المفرد «إنجيل» فلو كان هذا القرآن من عند غير الله ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم عرف هذه الروايات : لجاء التعبير عنها فى القرآن ولو مرة واحدة بلفظ الجمع «أناجيل» وهى التى كانت ولا تزال معروفة عند النصارى ، من صحيح فى زعمهم ومنحول .

ثم انظر فى شأن هذا الرجل الأمى — صلى الله عليه وسلم — لو كان يعرف هذه العشرات من الكتب التى تسمى «أناجيل» وأراد أن يحقق أمرها ، ويعرف الزيف منها من الصحيح ، ويحكم فيها حكما قاطعاً صحيحاً ، ويأتى بكتاب ثبت مهيمن عليها رقيب : فإلى أى أنواع من الثقافة والعلوم الدينية والتاريخية والأثرية يحتاج ؟ ! .

وهل كانت هذه العلوم كلها موجودة فى كتب مؤلفة قبل بدء الإسلام ، سواء باللغة العربية أم بغيرها من اللغات ؟! وكم من السنين يستغرق تعلم ذلك ومعرفته فقط ؟ !

وأين كان أعداؤه من المشركين وأهل الكتاب ، إذا كان قد تعلم كل هذه العلوم ، ودرسها الدراسة الكاملة التى تمكنه من الحكم بتحريف كتبهم ونسيانهم «حظا مما ذُكِّروا به» ؟!

نعم إن بعض المشركين زعم أنه تعلم بعض الشىء من غيره ، وقد حكى الله ذلك فى القرآن عنهم ، ثم ردَّ عليهم قولهم بأقوى رد ، فخرست ألسنتهم وألسنة غيرهم ، فلم يدَّع ذلك أحد منهم ولا من أهل الكتاب بعد ذلك ، مع كفرهم به وعداوتهم له ، وتربصهم به وبالمسلمين أن يجدوا حجة تنصرهم عليهم ، إذ علموا أنهم لو عادوا إلى هذه الدعوى لكانت حجتهم داحضة ، ودعواهم كاذبة ، فإنه نشأ بينهم وعرفوا تاريخ حياته وأحواله تفصيلا وإجمالا ، ولم يجدوا من يصدقهم من أهل عصرهم المشاهدين الحاضرين فى أنه تعلم كل هذه العلوم والشرائع من بعض القارئين والكاتبين فى مكة .

وقد اتصل المسلمون بالنصارى واليهود بعد الفتح العربى للبلاد اتصالا وثيقاً ، وقامت فى بعض الأوقات حرب الجدال الدينى بين الفريقين واحتدمت ، ومع ذلك فإنه لم يزعم أحد — فيما نعلم — من أعداء المسلمين أن القرآن مقتبس كله أو بعضه من التوراة أو الأناجيل أو الآراء المسيحية ، إلا فى هذه العصور المتأخرة ، حينما ضعف شأن الدول الإسلامية ماديا ، وقام المستشرقون — وفى أعقابهم المبشرون — بالهجوم العلمى على المسلمين ، بعد

أن وضعوا أيديهم على أكثر بلاد الإسلام ، (يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون . هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون [٩ : ٣٢و٣٣ ]).

وبعد : فإن الله تعالى يقول فى سورة النحل ، وهى سورة مكية : (ولقد نعلمُ أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذى يُلحدون إليه أعجمى وهذا لسانٌ عربى مبين [ ١٠٣ ] إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب أليم [ ١٠٤ ] إنما يفترى الكذبَ الذين لا يؤمنون بآيات الله ، وأولئك هم الكاذبون [١٠٥ ] ) :

قال الفخر الرازى فى تفسير هذه الآيات (ج ٤ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ الطبعة الأولى ببولاق) : «اعلم أن المراد من هذه الآية حكاية شبهة أخرى من شبهات منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وذلك : أنهم كانوا يقولون إن محمداً إنما يذكر هذه القصص وهذه الكلمات لأنه يستفيدها من إنسان آخر ويتعلمها منه — ثم ذكر اختلاف الروايات فى اسم هذا البشر وقال : وبالجملة فلا فائدة فى تعديد هذه الأسماء ، والحاصل أن القومَ اتهموه بتعلم هذه الكلمات من غيره ثم إنه يظهرها من نفسه ويزعم أنه إنما عرفها بالوحى وهو كاذب فيه ، ثم إنه تعالى أجاب عنه بأن قال : لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين » . ثم قال فى تقرير أوجه الرد عليهم وتكذيبهم : «الأول : أنهم لا يؤمنون بآيات الله وهم كافرون ، ومتى كان الأمر كذلك كانوا أعداء للرسول صلى الله عليه وسلم ، وكلام العدو ضرب من الهذيان ، ولا شهادة لمتهم . الثانى : أن أمر التعليم لا يتأتى فى جلسة واحدة ، ولا يتم فى الخفية ، بل التعلم إنما يتم إذا اختلف المتعلم إلى المعلم أزمنة متطاولة ومدداً متباعدة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر فيما بين الخلق أن محمداً عليه السلام يتعلم العلوم من فلان وفلان . الثالث : أن العلوم الموجودة فى القرآن كثيرة ، وتعلمها لا يتأتى إلا إذا كان المعلم فى غاية الفضل والتحقيق ، فلو حصل فيهم إنسان بلغ فى التعليم والتحقيق إلى هذا الحد لكان مشاراً إليه بالأصابع فى التحقيق والتدقيق فى الدنيا ! ! فكيف يمكن تحصيل هذه العلوم العالية والمباحث النفيسة من عند فلان وفلان ؟ ! واعلم أن الطعن فى نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمثال هذه الكلمات الركيكة يدل على أن الحجة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة باهرة ، فإن الخصوم كانوا عاجزين عن الطعن فيها ، ولأجل غاية عجزهم عدلوا إلى هذه الكلمات الركيكة » .

إن محمداً صلى الله عليه وسلم—وقد ثبت لك أنه لم يتعلم شيئاً من كتب الأديان السابقة ، ولم يدرس شيئاً من العلوم والمعارف — يخبرنا عن الله سبحانه أنه يقول فى شأن النصارى وكتبهم : (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم

فلسوا حظا مما ذكروا به، فأغرينا بينهم العداوةَ والبغضاءَ إلى يوم القيامة ، وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون [ ٥:١٤ ] » أيمكنك أن تتصور أن هذا الأمي يحكم الحكم القاطع الصريح البين بأن النصارى نسوا الكثير مما ذكرهم به عيسى عليه السلام من نفسه ومن علمه بدون وحى من الله ؟ !

إن الذى يأتى بهذا القرآن وبما فيه من تشريع تقطعت دونه أعناق الأمم وبما فيه من توحيد وتمجيد لله ، وبما فيه من القصص والأخبار الصادقة ، وبما فيه من المواعظ والحكم ، وبما فيه من مكارم الأخلاق ، هذا القرآن الذى أعجزَ الإنسَ والجن أن يأتوا بسورة من مثله ، وهو الهدى ودينُ الحق — أقول : إن الذى يأتى بكل هذا فى كتاب واحد لن يعقل أن يكون تعلمه من كتب يحكم هو عليها بأنها محرفة مبدلة ، أو كلمات يسمعها عرضاً على ألسنة بعض أهل الكتاب فى جزيرة العرب ، أو نقلا عن بعض الشعراء الذين يتبعهم الغاوون ، وهم فى كل واد يهيمون ، وهم يقولون ما لا يفعلون .

ومن المضحك ، بل مما يوسف له ، أن كاتب المقال لم يصن قلمه فى مثل هذا البحث — الذى يزعمه بحثاً علميا — عن ذكر الحانات ،

وكان الأجدر به أن يفقه أن ما يتحدث به السكارى فى الحانات ، وخاصة الشعراء منهم ، لا يصلح أن يكون أساساً لدين عظيم يهدى إلى الله ، ويعلم الناس الشرائع والمكارم ، ويدعو إلى إعلاء كلمة الله ، وإلى نشر الفضيلة وحرب الرذيلة ، وإلى النهى عن الخمر والميسر وغيرهما من المنكرات ، ويصفها بأنها رجس من عمل الشيطان .

وقد كان الأولى به ، وهو يشرح مادة « إنجيل » ، أن يذكر تاريخ هذه الكتب التى بأيديهم أولا ، ثم يدعى بعد ذلك ما شاء من الدعاوى ، ولكنه — فيما نظن — أحجم عن ذلك لئلا يكون نقضاً لكل ما يدعيه .

وقد ذكر أستاذنا الإمام العلامة السيد محمد رشيد رضا الكثير من تاريخها فى مواضع متعددة من تفسيره ، وكان رحمه الله من أعلم الناس فى هذا العصر بتاريخها وبدراستها ، هو وأستاذنا العلامة الكبير الشيخ عبد الوهاب النجار أطال الله بقاءه . وهاك قطرة من غيث مما قاله السيد رشيد رحمه الله (ج ٦ ، ص ٢٨٧ — ٢٨٨ من التفسير ) : « بيّن الله لنا أن النصارى نسوا حظا مما ذكروا به كاليهود . وسبب ذلك أن المسيح عليه السلام لم يكتب ما ذكرهم به من المواعظ وتوحيد الله وتمجيده والإرشاد لعبادته ، وكان من اتبعوه من العوام ، ومثلهم حواريوه ، وهم من الصيادين ، وقد اشتد اليهود فى عداوتهم ومطاردتهم ، فلم تكن لهم هيئة اجتماعية ذات قوة وعلم ، تدوّن ما حفظوه من إنجيل المسيح وتحفظه . ويظهر من تاريخهم وكتبهم المقدسة أن كثيراً من الناس كانوا

يبثون بين الناس فى عصرهم تعاليم باطلة عن المسيح ، ومنهم من كتب فى ذلك ، حتى إن الذين كتبوا كتباً سموها الأناجيل كثيرون جداً ، كما صرحوا به فى كتبهم المقدسة وتواريخ الكنيسة . وما ظهرت هذه الأناجيل الأربعة المعتمدة عندهم الآن إلا بعد ثلاثة قرون من تاريخ المسيح عند ما صار للنصارى دولة بدخول الملك قسطنطين فى النصرانية ، وإدخاله إياها فى طور جديد من الوثنية . وهذه الأناجيل عبارة عن تاريخ ناقص للمسيح ، وهى متعارضة متناقضة مجهولة الأصل والتاريخ ، بل وقع الخلاف بينهم فى مؤلفيها واللغات التى ألفوها بها . وقد بيّنا فى تفسير أول سورة آل عمران حقيقة إنجيل المسيح ، وكونَ هذه الكتب لم تحو إلا قليلا منه ، كما تحتوى السيرة النبوية عندنا على القليل من القرآن والحديث . وهذا القليل من الإنجيل قد دخله التناقض والتحريف » ثم ذكر الأدلة على ذلك تفصيلا ، ثم قال (ص ٣٠١ — ٣٠٢) : « فثبت بهذا البيان الوجيز صدق قول القرآن المجيد : فنسوا حظا مما ذكروا به : وثبت به أنه كلام الله ووحيه ، إذ ليس هذا مما يعرف بالرأى حتى يقال إن النبى صلى الله عليه وسلم قد اهتدى إليه بعقله ونظره . كيف وقد خفى هذا عن أكثر علمائنا الأعلام عدة قرون لعدم اطلاعهم على تاريخ القوم » .

وقال أيضاً فى تفسير قوله تعالى فى سورة آل عمران : ﴿ نَزَّلَ عليكَ الكتابَ بالحقِّ مصدقًا لما بين يديه وأنزلَ التوراةَ والإنجيلَ ﴾ (ح ٣ ، ص ١٥٨) : « وأما لفظ الإنجيل فهو يونانى الأصل ، ومعناه البشارة ، وهو يطلق عند النصارى على أربعة كتب ، تعرف بالأناجيل الأربعة ، وهى ما يسمونه العهد الجديد ، وهو هذه الكتب الأربعة مع كتاب أعمال الرسل ، أى الحواريين ، ورسائل بولس وبطرس ويوحنا ويعقوب ورؤيا يوحنا ، أى على المجموع ، فلا يطلق على شىء مما عدا الكتب الأربعة بالانفراد . والأناجيل الأربعة عبارة عن كتب وجيزة فى سيرة المسيح عليه السلام وشىء من تاريخه وتعليمه ، ولهذا سميت أناجيل . وليس لهذه الكتب سند متصل عند أهلها ، وهم مختلفون فى تاريخ كتابتها على أقوال كثيرة ، فى السنة التى كتب فيها الإنجيل الأول تسعة أقوال ، وفى كل واحد من الثلاثة عدة أقوال أيضاً ، على أنهم يقولون إنها كتبت فى النصف الثانى من القرن الأول للمسيح ، لكن أحد الأقوال فى الإنجيل الأول أنه كتب سنة ٣٧ ومنها أنه كتب سنة ٦٤ ومن الأقوال فى الرابع أنه كتب فى سنة ٩٨ للميلاد ، ومنهم من أنكر أنه تصنيف يوحنا ، وإن خلافهم فى سائر كتب العهد الجديد لأقوى وأشد » .

« وأما الإنجيل فى حرف القرآن فهو ما أوحاه الله إلى رسوله عيسى ابن مريم عليه

السلام من البشارة بالنبي الذى يقيم الشريعة والحكم والأحكام ، وهو ما يدل عليه اللفظ ، وقد أخبرنا سبحانه أن النصارى نسوا حظا مما ذكروا به كاليهود ، وهم أجدر بذلك ، فإن التوراة كتبت فى زمن نزولها ، وكان الألوف من الناس يعلمون بها ، ثم فقدت ، والكثير من أحكامها محفوظ معروف ، ولا ثقة بقول بعض علماء الإفرنج من أن الكتابة لم تكن معروفة فى زمن موسى عليه السلام . وأما كتب النصارى فلم تعرف ولم تشتهر إلا فى القرن الرابع للمسيح ، لأن أتباع المسيح كانوا مضطهدين بين اليهود والرومان ، فلما أمنوا باعتناق الملك قسطنطين النصرانية — سياسة — ظهرت كتبهم ، ومنها تواريخ المسيح المشتملة على بعض كلامه الذى هو إنجيله ، وكانت كثيرة ، فتحكم الرؤساء حتى اتفقوا على هذه الأربعة ، فمن فهم ما قلناه فى الفرق بين عُرْف القرآن وعُرْف القوم فى مفهوم التوراة والإنجيل تبينَ له أن ما جاء فى القرآن هو الممحص للحقيقة التى أضاعها القوم ، وهى ما يفهم من لفظ التوراة والإنجيل . ويصح أن يُعَد هذا التمحيص من آيات كون القرآن موحًى به من الله ، ولولا ذلك ما أمكن ذلك الأمى الذى لم يقرأ هذه الأسفار والأناجيل المعروفة ولا تواريخ أهلها — أن يعرف أنهم نسوا حظا مما أوحى إليهم وأوتوا نصيبا منه فقط ، بل كان يجاريهم على ما هم عليه ويقول الأناجيل لا الإنجيل . ثم إن من فهم هذا لا تروج عنده شبهات القسيسين الذين يوهمون عوام المسلمين أن ما فى أيديهم من التوراة والأناجيل هى التى شهد بصدقها القرآن » :

« وقال الأستاذ الإمام — يريد الشيخ محمد عبده — فى تفسير هذه الجملة : المتبادر من كلمة « أنزل » أن التوراة نزلت على موسى مرة واحدة ، وإن كانت مرتبة فى الأسفار المنسوبة إليه فإنها مع ترتيبها مكررة ، والقرآن لا يعرف هذه الأسفار ولم ينص عليها ، وكذلك الإنجيل نزل مرة واحدة ، وليس هو هذه الكتب التى يسمونها أناجيل ، لأنه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائماً مع أنها كانت متعددة عند النصارى حينئذ » .

وقال الأستاذ العلامة الشيخ عبد الوهاب النجار فى كتاب قصص الأنبياء (ص ٤٦٥ — ٤٦٦ طبعة ثانية ) : « أين يوجد اليوم إنجيل المسيح الذى ذكره القرآن الكريم ؟ إن الإنجيل الذى أتى به المسيح وسلمه إلى تلاميذه وأمرهم أن يبشروا به لا يوجد الآن ، وإنما توجد قصص ألفها التلاميذ وغير التلاميذ ، لم تسلم من المسخ والتحريف بالزيادة والحذف » .

وإن شئت معرفة تاريخ هذه الأسفار الأربعة التى تسمى الأناجيل ومقدار ما فيها من التناقض والاختلاف ، ومقدار الوثوق بها من الوجهة التاريخية ، ثم قيمتها العلمية عند علماء الإسلام فاقرأ الجزء الثانى من كتاب ( الفِصَل فى المِلَل والأهواء والنِّحَل ) للإمام الحافظ الحجة أبى محمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ وكتاب ( الجواب الصحيح ) لشيخ الإسلام

ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ وكتاب (هداية الحيارى) للإمام المحقق ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ وكتاب (الأجوبة الفاخرة) للعلامة الكبير شهاب الدين القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ وكتاب (الفارق بين المخلوق والخالق) لصاحب السعادة الحاج عبد الرحمن بك أفندى باچه جى زاده ، وكتاب (دين الله فى كتب أنبيائه) للعلامة الدكتور محمد أفندى توفيق صدقى رحمه الله ، وكتاب (قصص الأنبياء) لأستاذنا الشيخ عبد الوهاب النجار ، وما كتبه المرحوم الإمام السيد محمد رشيد رضا فى التفسير والمنار ، وأخيراً كتاب (الإنجيل والصليب) تأليف الأب عبد الأحد داود الأشورى العراقى ، وقد ترجمه عن التركية أحد الأفاضل من مسلمى العراق وطبع فى القاهرة سنة ١٣٥١ .

وإذا كانت عقيدة المسلمين من عصر النبوة إلى الآن أن هذه الكتب محرفة مبدلة ، أو مصنوعة موضوعة ، فكيف يتصور ذو عقل أنهم يأخذون عنها دينهم ؟ ! أو أن يدخل فى أذهانهم وآرائهم بعض ما يقرءونه أو يسمعونه منها ، وهم يرون رسولهم صلى الله عليه وسلم قد جاءهم بالدين الحق ، وترك فى أيديهم كتابا جعله إماماً لهم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وأبان لهم فى سنته كل ما احتاجوا إليه فى شئون دينهم ودنياهم ، وهم يسمعون حكم الله فى الكتب التى عند أهل الكتاب أنها محرفة لا يوثق بها ، ويسمعون قول النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم ، وقولوا : آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم » وهذا حديث صحيح رواه البخارى من حديث أبى هريرة (انظر فتح البارى ٨ : ١٢٩ و ١٣ : ٢٨٢ و ٤٣٠ طبعة بولاق) ، ويقرءون حديث جابر ابن عبد الله : « أن عمر أتى النبى صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه عليه فغضب وقال : لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، لا تسألوهم عن شىء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به ، والذى نفسى بيده لو أن موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى » رواه الإمام أحمد وابن أبى شيبة والبزار ، وإسناده صحيح (انظر الفتح ١٣ : ٢٨١) ، وهذا المعنى متواتر عند المسلمين معلوم من الدين بالضرورة .

وكان المسلمون فى تشريعهم وفقههم مستقلين تمام الاستقلال بكتابهم وسنة نبيهم ، لم يتأثروا فى شىء من ذلك بكتب النصارى ولا بقوانين الرومان ، ولا بغيرها من آراء من سبقهم ، يعرف ذلك من توسع فى دراسة الشريعة الإسلامية وأصولها من الكتاب والسنة ، وقد يخفى على من قصر دراسته ومعرفته على كتب الفروع الفقهية فيخدعه ما يرى فيها من شبه ببعض القواعد القانونية عند غير المسلمين .

وبعد هذا البيان الموجز لا أرانى فى حاجة إلى مناقشة الكاتب تفصيلا فى المواضع التى

زعم أن القرآن اتفق مع الأناجيل فيها أو خالفها ، وأن للعهد الجديد أثراً فى الحديث ، أو فى كتب الصوفية أو غيرها ، وقد دمرنا الأساس الذى بنيت عليه هذه الدعاوى الباطلة :

(يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبُلَ السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم [ ٥:١٥ و ١٦ ] ) .

احمد محمد شاكر

« أندجان » : ( انظر مادة « أندكان » )

+ « أنْدخوى » : هى أندخوذ فى كتاب ياقوت ( جـ ١ ، ص ٣٧٢ ) كما وردت أدّخود والتّخود ، وهى اسم بلدة فى أفغانستان ، تقوم فى الولاية الشمالية الغربية المعروفة باسم مزار شريف . وهذه البلدة الواقعة فى السهوب المنحدرة شمالا على بعد نحو ٥٠ كيلومتراً من نهر جيحون ، والتى يبلغ عدد سكانها ٢٥,٠٠٠ نسمة ، تقوم على نهر أندخوى الذى تجرى مياهه طوال العام ، وعلى طريق السيارات الذى يصل ما بين هراة ومزار شريف وكابل . وترجع شهرتها الحديثة إلى أنها مركز رئيسى لتجارة القره قول ( جلود الخراف ) . والبناء الوحيد فيها الذى له قيمة معمارية ويعد أثراً قديماً هو ضريح بابا ولى صاحب ، وعليه قبة ، وهو ولى مسلم خرج من هذه الناحية ، ولعل اسمه الحقيقى كان بابا شكر الله أبدال .

المصادر :

(١) Le Strange ، ص ٤٢٦ ، وفيه إشارات إلى م. ن. كوهى ، أرمغان مينمنه ، ميمنه سنة ١٩٤٩ ، ص ٤٣ – ٤٤ ، ٥٤ .

د. يونس [ د. ن. ويلبر D.N. Wilber ]

« أندراب » : ويقال فرضاً إنها كانت تسمى فى فارسية القرون الوسطى « أندرابك » ومعناها « بين المياه » ، وهو اسم جغرافى كثيراً مايطلق فى البلاد التى تتكلم باللسان الإيرانى على أنهار وبقاع عدة :

١ – أندراب : نهر عليه مدينة أردبيل ، وهو من الأنهار التى تجرى فى حوض قرّس ، وينبع من المنحدرات الجنوبية لجبال سبَلان (سولان) . وينثنى حول هذه الجبال متجهاً بادئ الأمر شمالا بشرق ثم شمالا بغرب بعد أن يترك أردبيل ، وهذا التحول الفجائى فى مجراه يعود إلى جبال جيلان ( كيلان ) التى تعترضه كالسد وتحول بينه وبين الانصباب فى بحر قزوين . ويلتقى أندراب بنهر آهر الآتى من الغرب شمال شرق جبال سبلان ، ويتكون منهما نهر واحد يعرف الآن بنهر قره صو ، ويتجه ناحية الشمال ليلتقى بالرّس . ويطلق على نهر أندراب الآن باليق صو أى نهر السمك ، كمايطلق عليه فى كثيرمن الأحيان اسم قره صو .

٢ — أندراب : اسم بلدة على مسيرة فراسخ من بَرْذَعة عاصمة إقليم أرّان ( انظر هذه المادة ) واسم الإقليم الخصب الذى تتوسطه مدينة برذعة .

٣ — أندراب : اسم قرية بينها وبين مرو فرسخان وتسمى أحياناً أندرابه .

٤ — أندراب : اسم مدينة ونهر على مسيرة خمسة أيام من الجنوب الشرق لسِمِنْجان جنوب شرقى بَلْخ ، ويقال لأندراب هذه أندرابه .

المصادر :

(١) ياقوت : المعجم ، طبعة فستنفلد ، جـ١ ، ص ٣٧٢–٣٧٣ ، ص ٥٥٨ (٢) ابن بطوطة : طبعة ده فرمرى وسنگوينتى ، جـ٣ ، ص٨٥ (٣) G. Le Strange : *The lands of the Eastern Caliphate* ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٧ ، ٤٠١ ، ٤٢٧ (٤) K. Ritter : *Erdkunde* ، جـ ٩ ، ص ٧٩٠ ، ٧٩١ (٥) Marquart : *Eran shahr.* *n. d. Geogr. d. Pseudo. Moses-Xorenaci* ، ص٨١ .

[ شترك Streck ]

+ أندراب : « ما بين المياه » ، اسم مكان كثيرا ما يستعمل فى البلاد الإيرانية :

١ — ناحية فى شمالى أفغانستان ، يرويها نهر أندراب ورافده كاسان ، ويذكرها الإصطخرى ( ص ٢٧٩ باسم أندرابه ) ؛ وقصبتها الحالية بنو ( انظر برهان كوشكى ، قتغان وبدخشان ، الترجمة الروسية ، طبعة طشقند سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٨ — ٣٤ ) ويربطها ممر خاوك بمناجم الفضة فى پنجهير ( پنجشير ) ؛ واستخدمت دار السك فى أندراب لضرب السكة باسم عدة أسرات حاكمة ، وبخاصة آل أبى داود ( عملات ضربت فى الأعوام ٢٦٤ — ٣١٠ هـ = ٨٧٧ — ٩٢٢ م ؛ انظر R. Vasmer ، فى *Wien. Num. Zeit.* ، سنة ١٩٢٤ ، ص ٤٨ — ٦٣ ) ؛ وكان حكام أندراب يحملون لقب شهرسلبه ( انظر حدود العالم ، ص ١٠٩ ، ٣٤١ ؛ Le Strange ، ص ٤٢٧ ) .

٢ — بلدة أندرابه ، قرب مَرو ، وقد شيد فيها السلطان سنجر قلعة ( انظر Barthold : *Istoriya orosheniya Turkestana* ، سنة ١٩١٤ ، ص ٦٣ ) .

٣ — مكان فى أرّان ، على مسيرة يوم واحد من برذعة ( الإصطخرى ص ١٨٢ ) ، ولعلها نفس بلدة تَمْبَرَّان الحالية الواقعة على نهر خاچين ، الذى ينساب إلى جنوب ترتر .

٤ — فى رواية كتاب نزهة القلوب ( ص ٢٢٣ ) : مكان على نهر أردبيل ( باليخ صو فى الوقت الحالى ) حيث ينساب شمالى جبل سبلان ( سولان ) أعلى نقطة التقائه بنهر آهر .

د. يونس [ف . مينورسكى V. Minorsky ]

« أَنْدَرون » ( بالفارسية أندرون أى فى الداخل ، وبالتركية إندرون ) : والمصطلح إندرون ( أندرون همايون ) كان يستعمل للدلالة على الخدمة الداخلية ( مقابل بيرون [ انظر هذه المادة ] أى الخدمة الخارجية ) للبيت السلطانى العثمانى ، أى أنه يدل على ذلك المجموع المختلط

من الموظفين الذين يعملون فى خدمة السلطان الشخصية والخاصة ( وكان ذلك يشمل مجموعة مدارس القصر ) تحت إشراف كبير الأغوات البيض وهو أغا باب السعادة ( باب سعادت أغاسى ، وهو الباب الذى يؤدى من البلاط الثانى إلى البلاط الثالث ماراً بالداخل ، أى من السراى السلطانية المعروفة بطوپ قاپى سراى ) ويعرف باختصار بلقب « قاپى أغاسى » أى أغا الباب . ومن شاء مزيداً فى التفصيل فليرجع إلى مادة « سراى » .

المصادر :

(١) خضر إلياس أفندى : لطائف أندرون ، إستانبول سنة ١٢٧٦ هـ . (٢) طيّارزاده أحمد عطا : تاريخ ، إستانبول سنة ١٢٩١ — ١٢٩٣ هـ . (٣) *Quanto di più curioso ... hà potuto raccorre Cornelio Magni ... in viaggi e dimore per la Turchia* پارما سنة ١٦٧٩ ، الجزء الأول ص ٥٠٢ ومابعدها = سراى أندرون لعلى بك أى (٤) Alberto Bobovi : *Polacco da Leopoli* N. Barozzi and G. Berchet : *Le Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimo* ، السلسلة الخامسة ، تركية ، كراسة ١ ، البندقية سنة ١٨٦٦م ، ص ٥٩ وما بعدها = *Descrizione del Serraglio del Gransignore fatta dal Bailo Ottariano Bon.* وانظر أيضاً النسخة الإنكليزية التى أعدها Robert Withers بعنوان *A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperors Court* ، طبعة J. Greaves ، لندن سنة ١٦٥٠ ، ١٦٥٣ (٥) M. Baudier : *Histoire Generalle du Serrail, et de la Cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs* ، پاريس سنة ١٦٢٤ ، ١٦٣١ ؛ والترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب : E. Grimeston : *The History of the Imperial Estate of the Grand Seigneurs* ، لندن سنة ١٦٣٥ . (٦) أ. خليل . چارشيلى : عثمانلى دولتنك سراى تشكيلاتى ( تورك تاريخ كورومو يايتلرندن ، جـ ٨ ، السلسلة رقم ١٥ ) أنقرة سنة ١٩٤٥ ، ص ٢٩٧ وما بعدها ، وفى مواضع مختلفة . (٧) ا. بايقال : أندرون مكتبى تاريخى ( إستانبول فتحى ديرينكى نشرياتى ، رقم ٢٠) إستانبول سنة ١٩٥٣ . (٨) B. Miller : *Beyond the Sublime Porte* ، نيويورك سنة ١٩٣١ ، ص ٤٧ وما بعدها ، وفى مواضع مختلفة . وص ٢٠٥ وما بعدها ، وفى مواضع مختلفة (٩) الكاتب نفسه : *The Curriculum of the Palace School of the Turkish Sultans* فى *The Macdonald Presentation Volume* ، پرينستون . نيوجيرسى سنة ١٩٣٣ ، ص ٣٠٣ وما بعدها (١٠) الكاتب نفسه : *The Palace School of Muhammad the Conqueror* ( رسائل جامعة هارڤارد ، رقم ١٧) ، كمبردج ماساشوستس سنة ١٩٤١ (١١) N. M. Penzer : *The Harem* ، لندن سنة ١٩٣٦ ، ص ٢٧ وما بعدها (وهو يسجل الأخبار الأوروبية المختلفة عن السراى)(١٢) Gibb-Bowen ، جـ ١/١ ، ص ٧٢ ، ٧٧ وما بعدها ، ٣٣١ وما بعدها .(١٣) B. Lewis : *Istanbul and the Civilization of*

*the Ottoman Empire* ، نورمان سنة ١٩٦٣ ، ص ٦٥ وما بعدها .

خورشيد [ پاردى V. J. Pardy ]

« أَنْدُكان » : أهم مدينة فى كورة فرغانة بالتركستان الروسية ، وهى مركز تجارى هام . وفى عام ١٩٠٠ م كان عدد سكانها ٤٩,٦٨٢ نسمة ؛ وقد عرفت باسمها هذا منذ القرن الرابع الهجرى ( العاشر الميلادى ) ، وتعرف الآن باسم أَنْدجان . ويقال إن الحاكمين المغوليين دُوَا وقَيْدُو أعادا بناءها حوالى القرن السابع الهجرى ( الثالث عشر الميلادى ) . وأصبحت هذه المدينة مقر أمراء فرغانة وحكامها فى عهد بنى تيمور وبعده .

وفى التركستان الشرقية لا يزال يطلق على جميع سكان فرغانة « أندجانى » : وترجع جميع المبانى فى الأحياء الحديثة من مساجد ومدارس وغيرها إلى القرن الماضى . وفى عام ١٨٩٨ م انقض الناس على الحكومة الروسية ولكن سرعان ما أخمدت هذه الفتنة فى أيام قلائل . وفى عام ١٩٠٢ حدث زلزال عظيم دمر جميع منازل الوطنيين تقريباً وذهب ضحيته ٤٥٠٠ من الأنفس ، وقد نشأ فيها — كما نشأ فى جميع المدن التركستانية — حى روسى إلى جانب الحى الأسيوى .

[ بارتولد W. Barthold ]

+ أندجان : بلدة فى فرغانة ، على خط عرض ٤٣َ ٤٠ْ شمالا وخط طول ٢٥َ ٧٢ْ شرقاً ، على يسار نهر سيحون الأعلى ( سردريا ) . وفى القرن الرابع الهجرى ( القرن العاشر الميلادى ) كانت البلدة — المعروفة وقتذاك باسم أندك ( گ ) ان — تحت حكم القرلوق ثم حكمها فيما بعد عاهلم القره‌خانيون ، وفى القرن الحادى عشر خضعت لحكم السلاجقة ( ياقوت ، طبعة القاهرة ، ج ١ ، ص ٣٤٧ ) . وتردد اسم البلدة فى القرن الثانى عشر باعتبارها قصبة فرغانة ( انظر . *Zap. Imp. Russk. Geogr. ob. va XXIX* ، ص ٧٢ ) . ويبدو أن أندجان عانت كثيراً من غارات المغول ، وكان لابد من إعادة بنائها حوالى نهاية القرن الثالث عشر فى عهد الخانين الجغتائيين قيدو ودوا ( حمد الله مستوفى ، ص ٢٤٦ ) .

واقتصر سكان البلدة منذ ذلك العهد فى الغالب على الأتراك الذين كانت قبائلهم المتفرقة قد استوطنت فيما يظهر أحياء مختلفة من البلدة ( Barthold : *Vorlesungen* ، ص ٢٢١ وقد اتبع فى ذلك « الكتابَ المجهولَ المؤلف عن الإسكندر » ) : وأصبحت لغتهم المثال الذى يتحدث به كل سكان فرغانة ؛ وقد استخدمها على شير نوائى ( كما ورد فى بابرنامه ، قازان سنة ١٨٥٧ ، ص ٣ ) ؛ وظلت أندجان قصبة لفرغانة ومركزا للتجارة مع كاشغر طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وأصبحت فى القرن الخامس عشر قصبة خانات خوقند ( انظر هذه

المادة ) واستمرت سوقاً هامة للحاصلات الزراعية .

وحدث عام ١٨٧٥ حينما أخضعت الخانية ، أن فتحها الروس ( الصيغة الروسية للاسم : أندژان ) وكان عدد سكانها فى ذلك الوقت ٣٠,٦٢٠ نسمة يعتمدون فى معيشتهم إلى حد كبير على الزراعة وفلاحة البساتين . ومنذ ذلك العهد اكتشفت حقول بترول ومناجم للحديد فى هذه الناحية . وفى اليومين السابع عشر والثامن عشر من مايو عام ١٨٩٨ نشبت ثورة قومية دينية بزعامة الإيشان ( انظر هذه المادة ) مَدَلى من ميگ تپه ( فى ناحية مرگلان ) — يعزوها المؤرخون السوفييت كلية إلى دوافع اجتماعية — وأخمدت بعد سفك الكثير من الدماء ؛ ( انظر فى الكتب الروسية مراجع مثل *Revolyutsiya v Sredney Azii* ، ج ١ ، طشقند سنة ١٩٢٨ ، الذى ورد به : Sang-Zada : *K30-letiyu Andizanskogo Vosstaniy*، سنة ١٨٩٨ ج ؛ E. G. Fëdorov : *Ocherki national'noos-voboditel' nogo divizeniya v Sredney Azii* ، طشقند سنة ١٩٢٥ ؛ K. Ramzin : *Revolyuciya v Sredney Azii v obrazakh i Kartinakh* ، موسكو سنة ١٩٢٨ ) .

وفى سنة ١٩٢٨ فقدت البلدة ٤٥٠٠ نسمة من سكانها إثر زلزال ( كان بها ٤٩,٦٨٢ نسمة فى عام ١٩٠٠ ؛ F.N. Chernyšëv ، إلخ . *Andizanskoe zemletryasenie* سنة ١٩٠٢ ج ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٤ ) . وبعد قمع ثورة الباسماچى [ انظر هذه المادة ] ( منذ عام ١٩١٤ ) أصبحت أندجان جزءا من جمهورية أوزبكستان السوفيتية سنة ١٩٢٤ ( بلغ عدد السكان فى عام ١٩٣٩ : ٨٣,٧٠٠ نسمة بعضهم روس ) وهى الآن قصبة كورة قائمة بذاتها ( منذ ٦ مارس سنة ١٩٤١ ؛ ومساحتها ٣,٨٠٠ كيلومتر مربع ) ومركزا لمنطقة هامة ينمو فيها القطن . وكانت هناك منذ عامى ١٩٣٧ / ١٩٣٨ اكتشافات بترولية فى المنطقة ( انظر W. Leimbach Die Soujetunion ، شتوتگارت سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٤٠ وما بعدها ، مع خريطة ) . وبالبلدة اليوم كلية لتدريب المدرسين وكلية زراعية وكلية لتدريب السيدات ومسرح أوزبكى ومتحف إقليمى ... إلخ .

المصادر :

(١) *Bolsaja Sovetskaya Enciklopediya* ، الطبعة الأولى ، ج ٢ ، موسكو سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٧٩ وما بعدها ، ج ٢ ، سنة ١٩٥٠ ، ص ٤٢٣ — ٤٢٦ ( مع خريطة ولوحات ) (٢) *Zap. Imp. Russk. Geogr. Ob.-va* ، ج ٢٩ ، ص ٤١ — ٧٨ ، ص ٤٣٥ وما بعدها ، ص ٤٩٦ — ٥٠٢ (٣) W. Barthold : *Zwolf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens* ، برلين سنة ١٩٣٥ ، وبخاصة ص ١٤١ ، ١٩٢ ، ٢٢١ ( انظر الفهرس ) (٤) ا ؛ زكى وليدى طوغان : تورك إيلى تاريخى ، إستانبول سنة ١٩٤٣ ، الفهرس (٥) L. Kostenko : *Turkestanskiy kray* ، سانت بطرسبورغ سنة ١٨٨٠

ه . يونس [ ب . سپولر B. Spuler ]


مطبوعات الشعب
ثقافة وعلوم إنسانية لكل الشعب
٩٢ شارع قصر العيني ت: ٣٥٥١٨١٠-٣٥٥١٥٩٩-٣٥٥١٥٠٠